

世界名著百部

社会契约论

法 卢梭

青苹果数据中心制作

社会契约论

〔法〕卢梭著

目 录

第 一 卷	1
第一章 第一卷的题旨	2
第二章 论原始社会	2
第三章 论最强者的权利	5
第四章 论奴隶制	6
第五章 论总需追溯到一个最初的约定	11
第六章 论社会公约	12
第七章 论主权者	15
第八章 论社会状态	17
第九章 论财产权	18
第 二 卷	22
第一章 论主权是不可转让的	22
第二章 论主权是不可分割的	23
第三章 公意是否可能错误	25
第四章 论主权权力的界限	27
第五章 论生死权	31
第六章 论法律	33
第七章 论立法者	37
第八章 论人民	41

第九章 论人民（续）	43
第十章 论人民（续）	46
第十一章 论各种不同的立法体系	49
第十二章 法律的分类	51
第三卷	53
第一章 政府总论	53
第二章 论各种不同政府形式的建制原则	59
第三章 政府的分类	62
第四章 论民主制	64
第五章 论贵族制	66
第六章 论国君制	68
第七章 论混合政府	75
第八章 论没有一种政府形式 适宜于一切国家	76
第九章 论一个好政府的标志	82
第十章 论政府的滥用职权及其蜕化的倾向	83
第十一章 论政治体的死亡	85
第十二章 怎样维持主权权威	87
第十三章 怎样维持主权权威（续）	88
第十四章 怎样维持主权权威（续）	90
第十五章 论议员或代表	91
第十六章 论政府的创制绝不是一项契约	95
第十七章 论政府的创制	96
第十八章 防止政府篡权的方法	98
第四卷	101

第一章	论公意是不可摧毁的·····	101
第二章	论投票·····	104
第三章	论选举·····	107
第四章	论罗马人民大会·····	109
第五章	论保民官制·····	121
第六章	论独裁制·····	123
第七章	论监察官制·····	126
第八章	论公民宗教·····	129
第九章	结论·····	140

第一卷

我要探讨在社会秩序之中，从人类的实际情况与法律的可能情况着眼，是否有某种合法的而又明确的政权规则。在这一研究中，我将努力把权利所许可的同利益所要求的结合起来，使正义与功利二者不致有所分歧。

我还没证明我的题旨的重要性，就着手探讨本题。人们或许会问，我是否是一位君主或一位立法者，而要来论述政治呢？我要回答，不是；而且正因为如此，我才要论述政治。假如我是君主或者立法者，我将不会浪费自己的时间来空谈应该做什么事了；我会去做那些事情的，不然，我就会保持沉默。

作为一个自由国家的公民并且是主权者的一员，无论我的呼声在公共事务中的影响是多么微弱，可是对公共事务的投票权就足以使我有义务去研究它们。我每次对各类政府进行思索时，总会十分欣慰地在我的探讨之中发现有新的理由来热爱我国的政府！

第一章 第一卷的题旨

人是天生自由的，但却无往不在枷锁之中。自认为是其他一切的主人的，反而比其他一切更是奴隶。这种变化是如何形成的？我不清楚。是什么使得这种变化成为合法的呢？我自信能够解答这个问题。

假使我仅仅考虑强力以及由强力所得出的效果，我就要说：“当人民被迫服从而服从时，他们做得对；可是，一旦人民可以打破自己身上的枷锁而打破它时，他们就做得更对了。因为人民正是根据别人剥夺他们的自由时所根据的那种同样的权利，来恢复自己的自由的，所以人民就有理由来重新获得自由；否则别人当初夺去他们的自由就是毫无理由的了。”社会秩序是为其他一切权利提供了基础的一项神圣权利。然而这项权利决非出自自然，而是建立在约定之上的。问题在于懂得这些约定是什么。可是在谈到这一点之前，我应该先确定我所要提出的东西。

第二章 论原始社会

任何社会之中最古老的而又唯一自然的社会，就是家庭。

然而孩子也只是在需要父亲养育的时候，才依附于父亲。一旦这种需要停止，自然的联系也就解体。孩子解除了他们对父亲应有的服从，父亲解除了他们对孩子应有的照顾后，双方就都同等地恢复了独立姿态。如果他们继续结合在一起，那就不再是自然的，而是志愿的了；这时，家庭本身就只有靠约定来维系。

这种人所共有的自由，乃是人性的产物。人性的首要法则，是维护自身的生存，人性的首要关怀，是对于其自身所应有的关怀；而且，一个人如果达到有理智的年龄，可以自行判断维护自己生存的适当方法时，他就从此起成为自己的主人。

所以，我们不妨认为家庭是政治社会的原始模型：首领就是父亲的影子，人民就是孩子的影子；并且，每个人都生而自由、平等的，他只是为了自己的利益，才会转让自己的自由。主要的区别就在于：在家庭中，父子之爱就足以报偿父亲对孩子的关怀了；但是在国家之中，首领对他的人民没有这种爱，于是发号施令的乐趣就取而代之。

格老秀斯否认人类一切权力都应该是为了有利于被统治者而建立的。他以奴隶制为例。他最常用的推论方式，一贯是凭事实来确定权利。人们还可以采用另一种更能自圆其说的方式，但也不见得对暴君更为有利。

按格老秀斯的说法，到底全人类是属于某一百个人的，还是那一百个人是属于全人类的，仍然是个疑问；而且他在他的全书里似乎倾向于前一种见解的；而这也正是霍布斯的说法。这样，人类便被分成一群群的牛羊，每群都有它自己的

首领，首领保护他们是为了要吃掉他们。

正犹如牧羊人的品质高于羊群的品质一样，作为人民首领的人类牧人，其品质也就同样地高于人民的品质。据费龙的记载，卡里古拉皇帝就是这样推理的，他从这种类比竟然做出结论：君王都是神明，或者说，人民都是畜牲。

这位卡里古拉的推论又复活成为霍布斯和格老秀斯两人的推论。亚里士多德在他们之前也说过，人根本不是生来平等的，而是有些人天生是作奴隶的，另一些人天生是来统治的。

亚里士多德是对的，可是他却因果倒置了。凡是生于奴隶制度之下的人，都是生来作奴隶的；这是千真万确的了。奴隶们在枷锁之下丧失了一切，甚而丧失了摆脱枷锁的愿望；他们爱他们自己的奴役状态，好比优里赛斯的同伴们爱他们自己的畜牲状态一样。因而如果真有什么天然的奴隶的话，那只是因为已经先有违反了天然的奴隶。强力造出了最初的奴隶，他们的怯懦将使他们永远当奴隶。

我没有谈及亚当王或者挪亚皇，也就是那划分了全世界的三大君王的父亲，虽然有人认为在他们的身上也可以看到像萨土林的儿子一样的行为。我希望人们能感谢我的这种谦逊；因为，作为这些君主之一的一个直系苗裔，可能还是长房的后代，何以知道考订起族谱来，我就不会被发现是全人类合法的国王呢？无论怎样，人们决不会不同意亚当曾经是全世界的主权者，正如鲁滨逊只要他是那荒岛上的唯一居民，便是岛上的主权者一样。并且这种帝国还有这样的好处，即国君可以安享王位，不必害怕叛乱、战争或者谋篡。

第三章 论最强者的权利

即便是最强者也决不会强得足以永远做主人，除非他把自己的强力转化为权利，把服从转化为义务。于是就出现了最强者的权利。这种权利表面上看来像是讥讽，但实际上已被确定为一种原则了。可是，难道人们就不能为我们解释一下这个名词吗？强力是一种物理力量，我看不出强力的作用可以产生什么道德。向强力屈服，只是一种必要的行为，并非一种意志的行为；它最多不过是一种明智的行为罢了。在那种意义上，它才可能是一种义务呢？

姑且假设有这种所谓的权利。我认为结果也不外乎是产生一种无法自圆的胡说。因为只要权利由强力形成，结果就随原因而改变；因而，凡是凌驾于前一种强力之上的强力，也就接替了它的权利。如果人们不服从而能不受惩罚，人们就可以合法地不再服从；而且，既然最强者总是有理的，故问题就只在于怎样做才能使自己成为最强者。而这种随强力的终止便告消灭的权利，又算是什么权呢？如果必须用强力使人服从，人们就不必根据义务而服从了；因而，只要人们不再是被迫服从时，他们也就不再有服从的义务。可见权利一词，并没有使强力增添任何新东西；它在这里完全没有意义。

你应该服从权力。假如这即是说，应该向强力屈服，那么这条诫命虽然很好，却是多余的；我可以担保它将永远都

不会被人破坏的。一切权力都来自上帝，这一点我承认；可是一切疾病也都来自上帝。难道这就是说，应该禁止人去请医生吗？假使强盗在森林的角落里抓到了我；不仅是由强力我必须得把钱包交出来，而且如果我能藏起钱包来，我在良心上不是也必须把它交出来吗？因为毕竟强盗拿着的手枪也是一种权力啊。

那么，就让我们承认：权利并非由强力构成，而人们只是对合法的权力才有服从的义务。这样，就最终要回到我的原始的问题上面来。

第四章 论奴隶制

既然每个人对于自己的同类都没有任何天然的权威，既然强力并不能产生任何权利，于是便只剩下来约定才可以成为人间各种合法权威的基础。

格老秀斯说，假如一个个人可以转让自己的自由，使自己成为某个主人的奴隶；为什么全体人民就不能转让他们的自由，使自己成为某个国王的臣民呢？在这里有不少含糊不清的字样是需要解说的。那我们就举转让一词为例。转让就是奉送或者出卖。但一个使自己作另一个人的奴隶的人并不是奉送自己，而是出卖自己，至少也是为了自己的生活。但是人民为什么要出卖自己呢？国王远不能供养他的臣民，反而只能是从臣民那里得到他自身的生活供养；用拉伯雷的话

来说，一无所有的国王也是活不成的。难道臣民在奉送自己人身的同时，还以国王也攫取他们的财产为条件吗？我看不出他们还有什么可保存的东西了。

有人说，专制主可以为他的臣民确保国内太平。即使算是这样；但如果专制主的野心所引起的战争，如果专制主无餍的贪求，如果官吏的骚扰，这一切之为害人民，更有甚于人民之间的纠纷的话，那么人民从这里面得到什么呢？如果这种太平的本身就是人民的一种灾难，那么人民从这里面又能得到什么呢？监狱里的生活也很太平，难道这就能证明监狱里面也很不错吗？被囚禁在西克洛浦的洞穴中的希腊人，在那里生活得也很太平，但是他们只是在等待着轮到自己被吞掉。

说一个人无偿地奉送自己，这恐怕是荒谬的和不可思议的。这种行为是不合法的、无效的，就只因为这样做的人已丧失了自己健全的理智。说全国人民也都这样做，那就是假设举国皆狂了；但疯狂是不能形成权利的。

既使每个人可以转让其自身，但绝不能转让自己的孩子。孩子们生来就是人，并且是自由的；他们的自由属于他们自己，除了他们之外，其它人人都无权加以处置。孩子在到达有理智的年龄以前，父亲可以为了他们的生存、为了他们的幸福，以孩子的名义订立某些条件；可是却不能无可更改地而且毫无条件地把他们奉送给人，因这种奉送违反了自然的目的，并且超出了作父亲的权利。因此，要使一个专制的政府成为合法，就必须让各世代的人民都能作主来决定是承认它还是否认它；可是，那样，这个政府也就不再成其为专制

的了。

放弃自己的自由，就是放弃做人的资格，就是放弃人类的权利，甚而就是放弃自己的义务。对一个放弃了一切的人，是无法加以补偿的。这种弃权是不合人性的；而取消了自己意志的一切自由，也就是取消了自己行为的一切道德性。最后，规定一方是绝对的权威，另一方是绝对服从，这本身就是一条无效的而且自相矛盾的约定。对一个我们有权向他要求一切的人，我们就并不承担任何义务；这难道不是清楚明白的事吗？难道这种既不等价又无交换的唯一条件，它本身不就包含着这种行为的无效性吗？因为，无论我的奴隶有什么样的权利反对我，既然他的一切都属我所有，而且他的权利也就是我的权利；那么，这种我自己反对自己的权利，难道不是一句毫无意义的空话了吗？

格老秀斯以及其他一些人，从战争里籀引出来了这种所谓奴役权的另一个起源。依他们说，征服者有杀死被征服者的权利，但是被征服者可以以自己的自由为代价来赎取自己的生命；据说，这种约定似乎要更合法得多，因它对双方都有利。

但是很明显，这种所谓杀死被征服者的权利，无论如何不会是战争状态的结果。唯其因为人类生存于原始独立状态的时候，彼此之间绝不存在经常性的关系足以构成和平状态或者战争状态；所以他们就天然地绝不会是仇敌。构成战争的，乃是物的关系而非人的关系。既然战争状态不能产生于单纯的人与人的关系，而只能产生于实物的关系；所以私人战争，或者说人与人之间的战争，这就既不能存在于还根本

没有出现固定财产权的自然状态之中，也说不能存在于一切都处于法律权威之下的社会状态之中。

个人之间的殴斗、决斗或者冲突，这些行为根本就不能构成一种状态。至于被法兰西国王路易第九的敕令所许可的、但被“上帝的和平”悬为禁令的私人战争，那只是封建政府的滥用职权，如果它曾经是一种制度，也是一种违反自然权利原理并违反一切良好政体的荒谬的制度。

因此，战争绝非是人与人之间的一种关系，而是国与国的一种关系；在战争中，个人与个人绝不是以人的资格，甚至于也不是以公民的资格，而是以兵士的资格，才偶然成为仇敌的；他们不是作为国家的成员，而只是作为国家的保卫者。最后，只要我们在性质不同的事物之间，不可能确定任何真正关系的话，一个国家就只能以别的国家为敌，而不是以人为敌。

这项原则符合一切时代确立的准则，以及一切文明民族的经常实践。宣战不只是向国家下通告，尤其是下通告于它们的臣民。外国人，无论是国王、是个人或者是整个民族，不向君主宣战就进行掠夺、杀害或者抢劫臣民的，那并不是敌人，而只是强盗。即使是在正式的战争之中，一个公正的君主尽可以占有敌人国土上全部的公共物质，但是他尊重个人的人身和财富；他尊重自己的权利所依据的那种权利。战争的目的是摧毁敌国，人们就有权杀死对方的保卫者，只要他们手里有武器；但是一旦他们投降，不再是敌人或者敌人的工具时，他们就又成为单纯的个人，而别人对他们也就不再有生杀之权。有时，不杀害对方的任何一个成员也能消灭一

个国家。战争决不能产生不是战争的目的所必需的任何权利。这些原则并不是格老秀斯的原则。这些原则不是以诗人的权威为基础的，而是来自事物的本性，并且是以理性为基础的。

至于征服权，则它除了最强者的法则之外，就没有任何其它的基础。如果战争根本就没有赋予征服者以屠杀被征服的人民的权利；那么，这种他所并不具有的权利，就不能构成他奴役被征服者的权利的基础。唯有在不能使敌人变为奴隶的时候，人们才有杀死敌人的权利；所以，把敌人转化为奴隶的权利，就绝不是出自杀死敌人的权利。从而，使人以自己的自由为代价来赎取别人对之并没有任何权利的生命，那么就是一场不公平的交易了。根据奴役权来确定生杀权，又根据生杀权来确定奴役权，这难道不是显然陷入了一场恶性循环了吗？

即使假定有这种可以杀死任何人的可怕的权利，我也认为一个由战争所造成的奴隶或者一族被征服的人民，除了只好是被迫服从之外，对于其主人也根本没有任何义务。征服者既然攫取了他的生命的等价物，故对他根本就没有什么恩德；征服者是以对自己有利可图的杀人来代替了毫无所得的杀人。因此，征服者远远没有在强力之外获得任何权威，战争状态在他们之间仍然继续存在着；他们之间的关系，其本身就是战争的结果，而战争权的行使则是假设并不存在任何和平条约的。他们之间也有过一项约定；但是即便有过，这一约定也决非消灭战争状态，而是假定战争状态的继续。

因此，无论我们从哪种意义来考察事物，奴役权都是不存在的；不仅因为它是非法的，而且因为它是荒谬的，没有

任何意义的。奴隶制和权利，这两个名词之间是互相矛盾互相排斥的。无论是一个人对一个人，或者是一个人对全体人民，下列的说法都是毫无意义：“我和你订立一个担负完全归你而利益完全归我的约定；只要我高兴的话，我就守约；而且只要我高兴的话；你也得守约。”

第五章 论总需追溯到一个最初的约定

即使是我接受了以上我所曾反驳过的一切论点，专制主义的拥护者们也还是无法前进一步的。镇压一群人与治理一个社会，这两者之间也永远存在极大的区别。即使分散着的人们——相继地被某个个人所奴役，不管他们的人数可能有多少，我在这里就只看到一个主人和一群奴隶，我根本就没有看到人民和他们的首领；那只是一种聚集，假如人们愿意这样称呼的话，而不是一种结合；这儿既无公共幸福，也无政治共同体。这个人，即使他奴役了半个世界，也永远只是一个人；他的利益脱离了别人的利益，就永远只是私人的利益。如果这个人最后灭亡，他的帝国也就随之分崩离析，如同一棵橡树被火焚烧后就消解而化为一堆灰烬一样。

格老秀斯说，人民可以把自己奉送给一位国王。然而，照格老秀斯的说法，在把自己奉送给国王之前，人民就已经是人民了。这一奉送行为的自身就是一种政治行为，它假设有

一种公共的意愿。所以，在考察人民选出一位国王这一行为以前，最好还是先考察一下人民是通过什么方式而成为人民的。因为后一行为必然先于前一行为，所以它才是社会的真正基础。

事实上，如果根本就没有事先约定，除非选举真是全体一致的，不然，少数人服从多数人的抉择这一义务又从何而来呢？同意某一个主人的一百个人，又怎么有权为根本不同意这个主人的另外十个人进行选举呢？多数表决的规则，本身就是一种约定的确立，并且假定至少是有过一次全体一致的同意。

第六章 论社会公约

我设想，人类曾达到过这种境地，在当时自然状态中不利于人类生存的种种障碍，在阻力上已经超过了每个个人在那种状态中为了自存所能运用的力量。于是，那种原始状态便不能继续维持；并且如果人类不改变其生存方式，也就会消灭。

然而，人类既然不能产生新的力量，而只能是结合并运用已有的力量；所以人类便没有其它办法可以自存，除非是集合起来形成一种力量的总和才能克服这种阻力，由一个唯一的动力把它们发动起来，使它们共同协作。

这种力量的总和，必须由许多人的汇合才能产生；可是，

既然每个人的力量和自由是他生存的主要手段，他又怎么能致身于力量的总和，而同时既不致妨害自己，又不致忽略对于自己所应有的关怀呢？这一困难，就我的主题而言，能够表述为下列的词句：

“要寻找出一种结合的方式，使它能以全部的力量来卫护和保障每个结合者的人身和财富，并且由于这一结合而使每一个与全体相联合的个人又只不过是服从自己本人，并且仍然像以往一样地自由。”这就是社会契约所要解决的最终问题。

这一契约的条款乃是这样地被订约的性质所决定的，以致于就连最微小的一点修改也会使它们变得成空洞无效；从而，尽管这些条款也许根本没被人正式宣告过，然而它们在普天之下都是同样的，在普天之下都是为人所默认或者公认的。如这个社会公约一旦被破坏，每个人就立刻恢复了他原来的权利，并在丧失约定的自由时，也就又重新获得了他为了约定的自由而放弃了自己的天然自由。

这些条款无疑也可以全部归结为一句话，即是：每个结合者及其自身的一切权利全部都转让给整个集体。因为，首先，每个人都把自己整个地奉献出来，所以对于所有的人条件便都是同等的，而条件对于任何人既然都是同等的，便没有人想要使它成为别人的负担了。

其次，转让既然是毫无保留的，所以联合体也就会尽可能地完美，而每个结合者也就不会再有什么要求了。因为，如果个人保留了某些权利，既然个人与公众之间不能够再有任何共同的上级来裁决，而且每人在某些事情上又是自己的裁

判者，那么他很快就会要求事事都如此的；所以自然状态便会继续下去，而结合就必然地成为暴政或者是空话。

最后，每个人既然是向全体奉献出自己，他就根本没有向每个人奉献出自己；而且既然从任何一个结合者那里，人们都可以获得自己本身所让渡给他的同样的权利，所以人们就得到了自己所丧失的一切东西的等价物以及更大的力量来保全自己的所有。

因而，假如我们抛开社会公约中一切非本质的东西，就会发现社会公约可以简化为如下的词句：我们每个人都以其自身及其全部的力量共同置于公意的最高指导之下，并且我们在共同体中接纳每一个成员作为全体之不可分割的一部分。

只是一瞬间，这种结合行为就产生了一个道德的与集体的共同体，用以代替每个订约者的个人；组成共同体的成员的数目就等于大会中所有的票数，而共同体就以这同一个行为获得了它的统一性、它的公共的大我、它的生命及其意志。这一由全体个人的结合所形成的公共人格，以前称为城邦，现在称为共和国或政治体；当它是被动时，它的成员就称之为国家；当它是主动时，就被称为主权者；而以之和它的同类相比较时，乃称它为政权。至于结合者，他们集体地就称为人民；个别地，作为主权权威的参与者，就叫做公民，作为国家法律的服从者，就叫做臣民。但是这些名词经常互相混淆，彼此通用；只要我们在以其彻底的精确性使用它们时，知道加以区别就够了。

第七章 论主权者

从上述公式中可以得出，结合的行为包含着一项公众与个人之间的相互规约；每个个人在可以说是与自己缔约时，都被两重关系制约着：即对于个人来讲，他就是主权者的一个成员；而对于主权者来讲，他就是国家的一个成员。但是在此却不适用民法上的那条准则，即每个人都无需遵守本人对自己所订的规约；因为自己对自己订约，和自己对自己只构成其中一部分的全体订约，两者之间区别很大。

这里必须指出：由于对每个人都须就两重不同的关系加以考虑的缘故，所以公众的决定可以责成全体臣民服从主权者，然而则不能以相反的理由责成主权者约束其自身；因此，主权者假如以一种为他自己所不得违背的法律来约束自己，那便是违反政治共同体的本性了。既然必须就唯一的同一种关系来考虑自己，所以就每个个人而论也就是在与自身订约；可见，并没有而且也不可能有任何一种根本法律是可以约束人民共同体的，即使是社会契约本身。这并非说，这一共同体在绝不损害这一契约的条件之下也不能与外人订约了；因为就其对外而论，它仍然是个单一体，是个个体。

可是政治共同体或主权者，其存在既然只是出于契约的神圣性，所以就绝不能使自己负有任何可以损害这一原始行为的义务，即使是对外人也不能；比如说，转让自己的某一

部分，或者是使自己隶属于另一个主权者。破坏了那种它自身所赖以存在的行为，也即是消灭了自己，然而并不存在的东西是不能产生出任何东西来的。

一旦人群这样地结成了一个共同体之后，侵犯他们中的任何一个成员就不能不是在攻击整个的共同体；而侵犯共同体就更不得不使它的成员同仇敌忾。这样，义务和利害关系就迫使缔约者双方同样要彼此互助，而同是这些人也就应该力求在这种双重关系之下把各种有系于此的利益都结合起来。

再者，主权者既然只能由组成主权者的每个人所构成，所以主权者就没有、而且也不能有与他们的利益相反的任何利益；所以，主权权力就无需对于臣民提供任何保证，因为共同体不可能想要损害它的全体成员；而且我们尔后还可以看到，共同体也不可能损害任何个人。主权者正是由于他是主权者，便永远都是他所当然的那样。

但是，臣民对于主权者的关系并非如此，虽然有着共同的利益，但是如果主权者无法确保臣民的忠诚，那么就没有任何东西可以保证臣民履行规约。

事实上，每个个人作为人来讲，可以具有个别的意志，而与他作为公民所具有的公意相反或者不同。他的个人利益对于他所说的话，可以完全违背公共利益；他那绝对的、天然独立的生存，可以使他把自己对于公共事业所负的义务看成是种无偿的贡献，而抛弃义务之为害于别人会远远小于因履行义务而加给自己的负担。而且他对构成国家的那种道德人格，也因为不是一个个人，便就认为它只是一个理性的存

在；于是他就只享受公民的权利，而不情愿尽臣民的义务了。这种非正义长此以往，将会造成政治共同体的毁灭。

因此，社会公约为了不致于一纸空文，它就默契地包含着这样一种规定——唯有这一规定方能使其他规定具有力量——即任何人拒不服从公意的，全体就要迫使他服从公意。这即是说，人们要迫使他自由；因为这就是使每一个公民都有祖国从而保证他免于各种人身依附的条件，这就引发政治机器灵活运转的条件，并且也只有它才是使社会规约成其为合法的条件；没有这一条件，社会规约便会是荒谬的、暴政的，而且会导致最严重的滥用。

第八章 论社会状态

由自然状态步入社会状态，人类便产生了一场最引人注目的变化；在他们的行为中正义代替了本能，而他们的行动也就被赋予了前所未有的道德性。只有当义务的呼声代替了生理的冲动，权利代替了嗜欲的时候，此前只懂得关怀一己的人类才发现自己不得不按照另外的原则行事，并且在听从自己的欲望之前，先得请教自己的理性。即便在这种状态中，他被剥夺了他所得之于自然的许多便利，然而他却自这里面重新获得巨大的收获；他的能力得到了锻炼和发展，他的思想开放了，他的感情高尚了，他的灵魂整个提高到这种地步，以致于——若不是对新环境的滥用使他往往堕落得比原来的

出发点更糟的话——对于自此使得他永远脱离自然状态，使他从一个愚昧的、局限的动物一变而成为一个有智慧的生物，一变而为一个人的那个幸福的时刻，他一定会感恩不尽的。

现在让我们把整个这张收支平衡表简化为容易比较的项目吧：社会契约使人类丧失的，乃是他的天然的自由以及对于他所企图的和所能得到的一切事物的那种无限权利；而他所获得的，乃是社会的自由以及对于他所享有的一切事物的所有权。为了权衡得失时不致发生错误，我们必须严格区分仅仅以个人的能力为其界限的自然自由，与被公意所约束着的社会的自由；并区别只是由于强力的结果或者是最先占有权而形成的享有权，与只能是依据正式的权利而奠定的所有权。

除上所述，我们还应该在社会状态的收益栏里再加上道德的自由，唯有道德的自由才使人类真正成为自己的主人；因为仅只有嗜欲的冲动就是奴隶状态，而唯有服从人们自己为自己所规定的法律，才是自由。关于这点，我已经讨论得太多了，而且自由一词的哲学意义，在此也不属于我的主题以内。

第九章 论财产权

集体的每个成员，在集体形成的那一瞬间，便把那时实际情况下所存在的自己——他本身及其全部力量，而他所享

有的财富也构成其中的一部分——奉献了集体。这并非说，由于这一行为，享有权就在转手之际会改变性质而成为主权者手中的所有权；然而城邦的力量既是无可伦比地要大于个人的力量，所以公众的享有权虽然没有更大的合法性，——至少对于外邦人是如此，——但实际上却更为强而有力和更为不可变更。因为就国家对它的成员而言，国家因为有构成国家中一切权利的基础的社会契约，便成为他们所有财富的主人；但就国家对其他国家来说，则国家只是因为它从个人那里所得来的最先占有人的权利，才成为财富的主人的。

最初占有者的权利，虽然要比最强者的权利更真实点，但也只有在财产权确立之后，才能成为真正的权利。每个人都生而有权取得为自己所必备的一切；但是使他成为某项财富的所有者这一积极行为，便排除了他对其余全部财富的所有权。他的那份一经确定，他就应该以此为限，并且对集体不能再有其它更多的权利。这就是何以原来在自然状态中是如此脆弱的最初占有者的权利，却不能备受一切社会人尊敬的缘故了。人们尊重这种权利的，更多地倒是并不属于自己所有的事物，而是别人所有的事物。

一般说来，要认可对于某块土地的最初占有者的权利，就必须具备以下的条件：首先，这块土地还不曾有人居住；其次，人们只能占有为维持自己的生存所必备的数量；第三，人们占有这块土地不能凭一种空洞的形式，而是要凭劳动与耕耘，这是在缺乏法理根据时，所有权能受到尊重的唯一标志。

事实上，授予需要与劳动以最初占有者的权利，不就已经把这类权利扩展到最大限度了吗？难道对于这一权利可以

不加限制吗？难道插足于一块公众的土地之上，就足以立刻自封为这块土地的主人的吗？难道由于有力量把别人自这块土地上暂时赶走，就可以永远剥夺别人重新回来的权利了吗？一个人或者一个民族如不是用该遭惩罚的篡夺手段，——因为他们对其他的人夺去了大自然所共同赋予大家的居住地和生活品，——又怎么能够夺取并剥夺全人类的广大土地呢？当努涅兹·巴尔波在海边上以卡斯提王冕的名义宣称占领南太平洋和整个南美洲的时候，这难道就足以剥夺那里全体居民的土地并把全世界的君主都排斥在外了吗？但是就在这个立足点上，这种仪式却枉然无益地再三为人们所效颦；而那位天主教的国王在他的暖阁里只需一举就占有了全世界，只要随后把别的君主已经占有的地方划入他自己的帝国版图就成了。

我们可以想象，各个人毗邻的和相联的土地是如何变成公共的土地的，以及主权权利从臣民自身扩大到臣民所占有的土地时，又如何变成为既是对于实物的而同时又是对于人身的权利；这就使得土地占有者们陷于更深的依附地位，并且把他们力量的本身转化为令他们效忠的保证。这种便宜似乎古代的国君们没有很好地感觉到，他们仅只称为波斯人的王、塞种人的王或是马其顿人的王，好像他们自认为是人民的首领而不是国土的主人。今天的国王们就聪明得多地自称是法兰西王、西班牙王、英格兰王，等等；这样，他们就既占有土地，同时又确实领有土地上的居民。

这种转让所具有的唯一特点是：集体在接受个人财产时远不是剥夺个人的财富，而只是保证他们自己对财富的合法

占有，使据有变成成为一种真正的权利，使享用变成成为所有权。于是享有者便由于一种既对公众有利、也更对利于自身的割让行为而被人认为是公共财富的保管者，他们的权利受到国家全体成员的尊重，并且受到国家的全力保护以防御外邦人；所以可以说，他们是获得了他们所奉献出的一切。只要区分了主权者与所有者对同一块地产所具有的不同权利，这个两难推论是不难解释的，这一点我们在后面就可以看到。

可能也有这种情形：人们在还未享有任何土地之前，就已经开始相结合了，然后再去占据一块足敷全体之用的土地；他们或者共同享用这块土地，或是彼此平分或按主权者所规定的比例来加以划分。无论用何种方式进行这种侵占，各个人对于他自己那块地产所具有的权利，都永远要从属于集体对于所有的人所拥有的权利；若没这点，社会的联系就不能巩固，而主权的行使也就不存在实际的力量。

现在我就要指出构成全部社会体系的基础，以结束本章与本卷：那即是，基本公约并没有毁灭自然的平等，反而是以道德的与法律的平等来代替自然所导致的人与人之间的身体上的不平等；因而，人们尽可以在力量与才智上不平等，但是由于约定而且依据权利，他们却是人人平等的。

第二卷

第一章 论主权是不可转让的

以上所确立的原则首先的而又最重要的结果，便是唯有公意才能够依照国家创制的目的，即公共幸福，来指导国家的各种力量；因为，假如说个别利益的对立使得社会的建立成为必要，那么，就正是这些个别利益的相同才使得社会的建立成为可能。正是这些不同利益的共同之处，才形成了社会的联系；如果所有这些利益相互并不具有某些一致点的话，那就不会有任何社会可以存在了。因此，治理社会就应该完全根据这种共同的利益。

所以我说：主权既然不外是公意的运用，所以就永远不可转让；并且主权者既然只是一个集体的生命，所以就只能由他自己来代表本人；权力可以转移，但是意志却不能够转移到事实上，即使个别意志与公意在某些方面互相一致并不是不可能的，然而至少这种一致若要经常而耐久却是不可能

的；因为个别意志由于它的本性就总是倾向于偏私，而公意则总是倾向于平等。人们要想保持这种一致，那就更为不可能了，即使它总是存在着的；那并非人为的结果，而只可能是机遇的结果。主权者很可以说，“我的意图的确就是某某人的意图，或者至少也是他自认为他所意图的东西”；但是他却不能说，“这个人明天将意图的仍将是我的意图”，因为意志使自身受未来所束缚，这本来是荒谬的，同时也因为并不能由任何别的意志来承诺任何违反原意图者自身幸福的事情。因此，如果人民只是唯诺是从，那么，人民本身就会由于这一行为而解体，就会丧失其人民的品质；只要一旦出现一个主人，就立即不再有主权者了，并且政治体也就此告终。

这并不是说，首领的号令，在主权者有反对它的自由而并没有这样做的时候，也不能算是公意了。在种的情况下，普遍的沉默就可视为是人民的同意。这一点，下面还要详加解说。

第二章 论主权是不可分割的

由于主权是不可转让的，同理，主权也是不可分割的。因为意志要末是公意，要末不是；它要么是人民共同体的意志，要么就只是一部分人的。在前一种情况下，这种意志一经宣示就成为一种主权行为，并且构成法律。在第二种情形下，它便只是一种个别意志或者是一种行政行为，至多也不过是一

道命令罢了。

可是，我们的政论家们不能从原则上区分主权，于是就从对像上加以区分：他们把主权分为强制与意志，分为立法权力与行政权力，分为税收权、司法权与战争权，分为内政权与外交权。他们有时把这些部分混为一谈，有时又把它们拆开。他们把主权者变成是一个支离破碎拼凑起来的怪物；好像他们是由几个人的肢体来凑成一个人的样子，其中一个有眼，一个有臂，另一个又有脚，都再没有其它的部分了。据说日本的幻术家能当众将一个孩子肢解，把他的肢体一一抛上天空去，然后就能又掉下一个完好无缺的活生生的孩子来。这倒有点像我们政论家们所玩的把戏了，他们使的不愧是一种江湖幻术，把社会共同体加以肢解，随后不知什么原因又居然把各个片断重新凑合在一起。

这一错误来自没有能形成主权权威的正确概念，出自把只是主权权威所派生的东西误以为是主权权威的组成部分。例如，人们就这样把宣战与媾和的行为作为是主权的行爲；其实不然，因为这些行为都不是法律而只是法律的应用，是决定法律情况的一种个别行为。只要我们把法律一词所带有的观念确定下来，这点就会显而易见了。

在同样考察其他分类时，我们就会发现，每当人们自认为看出了主权是分立的，他们就要犯错误；而被人认为是主权各个部分的那些权利都仅是从属于主权的，并且永远要以至高无上的意志为前提，那些权利都只是执行最高意志罢了。

当研究政治权利的作家们，想要根据他们已经拟定的原则来判断国王与人民的相应权利时，确实令人无法述说这种

缺乏确切性的结果给他们的种种论述投下了怎样的含混不清。每个人都能看出在格老秀斯的著作的第一卷，第三、第四两章中，这位渊博的学者以及该书的译者巴贝拉克是怎样纠缠于并迷失在自己的诡辩当中的；他们唯恐把自己的见解说得过多或者太少，并惟恐冒犯了他们所要加以调和的各种利益。格老秀斯不满自己的祖国，逃亡到法国；他刻意讨好路易十三，他的书就是献给路易十三的，所以他不遗余力地要剥夺人民的一切权利，并且想方设法要把它们奉献给国王。这一定也迎合了巴贝拉克的胃口，巴贝拉克是把自己的译书献给英王乔治第一的。然而不幸雅各第二的被逐——他所称为逊位的——使他只好小心谨慎，回避要害，含糊其词，以免把威廉弄成是个篡位者。假使这两位作家能采取真正的原则的话，一切难题就都会迎刃而解，而他们也就可以始终一致了。他们本该是忍痛说出真理来的，他们本应是只求讨好人民的。然而，真理却终究不会使他们走运，而人民也不会给他们以大使头衔或教授讲席或高薪俸酬的。

第三章 公意是否可能错误

综上所述，可见公意永远是公正的，并且永远以公共利益为依归；但是并不能由此推论说，人民的考虑也永远有着相同的正确性。人们总是希望自己幸福，但人们并不总是能看清楚幸福。人民是决不会被腐蚀的，但人民却常常会受欺

骗，而且只有在这时候，人民才好像会愿意要不好的东西。

众意与公意之间常会有很大的差别；公意只着眼于公共的利益，而众意则着意私人的利益，众意只是个别意志的总和。但是，除掉这些个别意志间正负相抵消的部分之外，剩下的总和仍旧是公意。

如果当人民能够充分了解情况并进行讨论时，公民相互之间没有任何勾结；那么从大量的小分歧中总能产生公意，而且讨论的结果总会是好的。但当形成了派别的时候，形成了以牺牲大集体为代价的小集团的时候，每一个这类集团的意志对它的成员来说就成为公意，而对国家来说则成为个别意志；在这时我们可以认为，投票者的数目已经不再与人数相当，而只与集团的数目相当了。在数量上分歧是减少了，而所得的结果却更缺乏公意。最后，当这些集团中的一个是如此之大，而致于超过了其他一切集团的时候，那么结果你也不再是有许多小的分歧的总和，而仅有一个唯一的分歧；这时，就不再有公意，而占优势的意见就是一个个别的意见。

因此，为了更好地表达公意，最重要的是国家之内不能有派系存在，而且每个公民只能是表示自己的意见。伟大的莱格古士的独特而高明的制度就是如此。但如果有了派系存在的话，那就必须增殖它们的数目并防止它们之间的不平等，就如梭伦、努玛和塞尔维乌斯所做的那样。这种防范办法是使公意能够永远发扬光大而且人民也决不会犯错误的唯一好方法。

第四章 论主权利力的界限

如果国家，或者说城邦，只不过是一个道德人格，其生命全在于它的成员的结合，并且如果它最主要的关怀就是要保存它自身；那么它就必定要有一种普遍的强制性的力量，以便按照最有利于全体的方式来推动并安排各个部分。正象自然赋予了每个人以支配自己各部分肢体的绝对权力一样，社会公约也赋予了政治体支配它的各个成员的绝对权力。这种权力，当它受公意所指导时，如上所述，就获得了主权这个名称。

可是，除这个公共人格之外，我们还得考虑构成公共人格的那些私人，他们的生命和自由是天然地独立于公共人格之外的。因此，问题就在于极好地区别与公民相应的权利和与主权者相应的权利，并区别前者以臣民的资格所应行的义务和他们以人的资格所应享的自然权利。

我们认为，每个人由于社会公约而转让出来的自己的一切权力、财富、自由，仅仅是全部之中其用途对于集体有重要关系的那部分；但是也必须承认，唯有主权者才是这种重要性的裁判人。

一个公民能为国家所做的任何服务，一经主权者要求，就必须立即去做；可是主权者这方面，却决不能给臣民加以任何一种对于集体是毫无用处的束缚；他甚至于不能有这种意

图，因为在理性的法则之下，恰象在自然的法则之下一样，任何事情绝不能是毫无根据的。

把我们和社会体联结在一起的约定之所以称为义务，就只因为它们是相互的；并且它们的性质是这样，即在履行这些约定时，人们不可能只是为别人效劳同时也在为自己效劳。如果不是因为人人都是把每个人这个词作为他自己，并且在为全体投票时所想到的只是自己本人的话；公意又怎么能总是公正的，而所有的人又何以能总是希望他们之中的每个人都幸福呢？这一点就证实了，权利平等及其所产生的正义概念乃是出自每个人对自己的偏私，因此也就是出自人的天性。这一点也就说明了公意若要真正成为公意，就应该在它的目的上以及在它的本质上都同样地是公意。这说明了公意必须从全体出发，才能对全体都适用；而且，当它倾向于某种个别的、特定的目标时，也就会丧失它的天然的公正性，因为这时我们判断的便是对我们陌生的东西，于是就不能有任何真正公平的原则在指导我们了。

实际上，一项个别的事实或权利只要有任何一点没为事先的公约所规定的话，事情就会发生争议。在这样的一场诉讼里，守有关的个人是一边，而公众则是另一边；然而在这里既没有必须遵守的法律，也没有有能够做出判决的审判官。这时，要想把它诉之于公意的表决，就会是荒唐可笑的了：公意在此只能是一边的结论，因而对于另一边就只不过是一个外部的、个别的意志，它在这种场合之下就会带来不公平而且容易犯错误。于是，正如个别意志不能代表公意一样，公意当其具有个别的目标时，也就轮到自己变性质，也就不能

再作为公意来对某个人或某件事做出判决了。例如，当雅典人民任命或罢免他们的首领，对某人授勋或对某人判刑，并且不加区别地以大量的个别法令来执行政府的全部行为时，这时人民就已经没有名副其实的公意了；他们的行动已经不再是主权者，而是行政官了。这就像是与通常的观念正好相反，但是请给我时间来阐述我的理由吧。

我们由此应当理解：使意志能够公意化的与其说是投票的数目，不如说“是把人们结合在一起共同利益”，因为在这一制度下，每个人都必然地要服从于他所加之于别人的条件。这种利益与正义两者之间可赞美的一致性，便赋予了公共讨论以一种公正性；但在讨论任何个别事件时，既没有一种共同的利益能把审判官的准则和当事人的准则结合并统一起来，所以这种公正性也就会消逝。

不管从哪方面来说明这个原则，我们总会得到相同的结论；即，社会公约在公民之间确立了这样的一种平等，以致他们大家全都遵守同样的条件并且全都应该享有相同的权利。于是，由于公约的性质，主权的一切行为——也即是说，一切真正属于公意的行为——就都同等地制约着或照顾着全体公民；因而主权者就只认国家这个共同体，而并不区别对待构成国家的任何个人。可是确切地说，主权的行又是什么呢？它并不是上级与下级之间的一种约定，而是共同体同它的各个成员之间的一种约定。它是合法的约定，因为它建立在社会契约的基础上；它是公平的约定，因为它向一切人都是共同的；它是有益的约定，因为它除了公共的幸福之外就没有任何别的目的；它是稳固的约定，因为它以公共的力

量和最高权力作为保障。只要臣民遵守的是这样的约定，他们就不是在服从任何别人，而只是在服从自己的意志。若问主权者与公民这两者相应的权利究竟到达到什么程度，那就等于是问公民对于自己本身——每个人对于全体以及全体对于每个人——能规定到什么程度。

由此可见，主权权力虽然是完全绝对的、神圣的、完全不可侵犯的，却不可超出、也不能超出公共约定的界限；并且人人都有权任意处置这种约定所留给自己的财富和自由。因而主权者便永远不能有权对某一个臣民要求多于另一个臣民；因为那样的话，就变成了个别的，他的权力也就不再有效了。

一旦承认这种区别以后，那么在社会契约之中个人方面就会做出任何真正牺牲来的这种说法便不真实了。由于契约的结果，他们的处境真正比起他们以前的情况更加可取得多；他们所做的并非一项割让而是一件有益的交易，也就是以一种更美好的、更稳定的生活方式替代了不可靠的、不安定的生活方式，以自由替代了天然的独立，以自身的安全替代了自己侵害别人的权力，以一种由社会的结合保障其不可战胜的权利代替了自己有可能被别人所制胜的强力。他们所奉献给国家的个人生命也不断地在受着国家的保护；并且当他们冒生命危险去捍卫国家的时候，这时他们所做的是不也就是把自己得之于国家的东西重新给国家？他们现在所做的是，难道不正是他们在自然状态里，当生活于不可避免的搏斗之中必须冒着生命的危险以保护自己的生存所需时，他们特别频繁地、十分危险地所必须要做的事情吗？公民，在必要时，人

人都要为祖国而战斗；但是这样也就再没人要为自己而战斗了。为了保障我们的安全，只要去冒一旦丧失这种安全时我们自身所必须去冒的种种危险中的一部分，这难道不就是收益吗？

第五章 论生死权

有人问：个人既然完全没有处置自身生命的权利，又怎么能把这种他自身并不具有的权利转交给主权者呢？这个问题之所以难于解答，只是因为它的提法不对。每个人都有权冒着自己生命的危险，以求保全自己的生命。也许有人要问，一个为了逃避火灾而跳楼的人是犯了自杀罪吗？难道有人要追究，一个在风浪里被淹死的人是在上船时犯了不顾危险的罪吗？

社会条约以保全缔约者为目的。谁要达到目的谁就要拥有手段，而手段则是和某些冒险、甚至于是和某些牺牲分不开的。谁如果依赖他人来保全自己的生命，在必要时就应当也为别人献出自己的生命。而且公民也不应自己判断法律所要求他去冒的是哪种危险；当君主对他说：“为了国家，需要你去效死”，他就必须去效死；因为正是由于这个条件他才一直在享受着安全，并且他的生命也就不再单纯是一种自然的恩赐，而是国家的一种有条件的赠礼。

对罪犯处以极刑，也可以用大体同样的观点来观察：正

是为了不至于成为凶手的牺牲品，所以人们才同意，假如自己做了凶手，自己也要死。在这一社会条约里，人们所想的只是要保全自己的生命，而远不是要结束自己的生命；决不能设想缔约者的任何一个人，开始就预想着自己要被绞死的。

而且，一个为非作歹的人，既然他是在攻击社会权利，于是就由于他的罪行而成为祖国的叛徒；他破坏了祖国的法律，所以就不再是国家的成员，他甚至是在向国家开战。这时保全国家就和保全他自身不能调和，两者之中就有一个必须毁灭。对罪犯处以死刑，这与其说是把他当作公民，还不如说是把他作为敌人。起诉和判决就是他已经破坏了社会条约的证明和宣告，因而他就不再是国家的成员了。而且既然他至少也曾因为他的居留而自认为是国家的成员，所以就应当把他当作破坏公约者而流放出境，或是当作一个公共敌人而处以死刑。因为这样的一个人并不是一个道德人，而只是一个人罢了；并且唯有这时，战争的权利才能是杀死被征服者。

然而人们也许会说，惩罚一个罪犯是一件个别的行为，这我承认，可是这种惩罚却不属于主权者；这是主权者只能委任别人而不能自己本身加以执行的权利。我的全部观念是前后一致的，不过我却无法一下子全部阐述清楚。

此外，刑罚频繁总是政府衰弱或者无能的一种标志。决不致于有任何一个恶人，是我们在任何事情上都无法使之为善的。我们无权将人处死，哪怕仅仅是作样子，除非对于那些如果保存下来就不能没有危险的人。

谈到对一个已受法律处分并经法官宣判的罪犯实行赦免或减刑的权利，那只能是属于那个超乎法律与法官之外的人，

也即说，只能是属于主权者；然而就在这一点上，他的权利仍是不很明确的，并且使用这种权利的场所也是非常之罕见的。在一个政绩良好的国家里，刑罚是很少见的，这倒不是因为赦免很多，只是因为犯罪的人很少。唯有当国家衰微时大量犯罪的出现，才保证了罪犯不受到惩罚。在罗马共和国之下，无论是元老院或是执政官都从来没有想要实行赦免；就连人民也未曾这样做过，尽管人民有时候会撤销自己的判决。频繁的赦免就表明不久罪犯就会不再需要赦免了，大家都看得出来那会引向哪儿去的。但是我觉得自己满腔幽怨，它阻滞了我的笔：让那些未曾犯错误而且也永远不需要赦免的正直人士去谈论这些问题吧。

第六章 论法律

由于社会公约，我们就赋予了政治体以生存和生命；现在就需要通过立法来赋予它以行动和意志了。因为促使政治体形成与结合的这一原始行为，并不立即能决定它为了保存自己还应该做些什么事情。

事物之所以美好并符合于秩序，正是由于事物的本性所致而与人类的约定无关。一切正义都来自上帝，唯有上帝才是正义的根源；但是如果我们确实能从这种高度来接受正义，我们就既不需要政府，也不需要法律了。毫无疑问，存在着一种完全出自理性的普遍正义；但是要使这种正义能被我们

所公认，它就必须是相互的。然而从人世来考察事物，则缺少了自然的制裁，正义的法则在人间就是虚缈的；当正直的人对任何都遵守正义的法则，却没有一个人遵守时，正义的法则就只不过造成了坏人的幸福和正直的人的不幸而已。因此，就需要有约定和法律来把权利与义务结合起来，并使正义能符合于它的目的。在自然状态下，一切都是公共的，如果我不曾对一个人作过任何承诺，我对他就没有任何义务；我认为属于别人的，只是一些对于我无用的东西。但是在社会状态中，一切权利均被法律固定下来，情形就不是这样的了。

然则，法律究竟是什么呢？只要人们仅仅满足于把形而上学的观点附着于这个名词的时候，人们就会始终百思不得其解；而且，纵使人们能说出自然法是什么，人们也并不会因而便能更好地了解国家法是什么。

我曾说过，对于一个个别的对象是一定不会有公意的。事实上，这种个别的对象要么在国家之内，要莫在国家之外。如果它是在国家之外，那么这一外在的意志就其对国家的关系而言，就绝不能是公意；如果这一个别对象是在国家之内，则它就是国家的一部分：这时，全体和它的这一部分之间就以两个分别的存在而形成了一种对比关系，其中的一个就是这一部分，而另一个则是这一部分以外的全体。但是全体减掉一部分之后，就绝不是全体；于是只要这种关系继续存在的话，也就不再有全体而只有不相等的两个部分；由此，其中的一方的意志与另一方相比，就绝不会更是公意。

但是当全体人民对全体人民作出规定时，他们就只是考虑着他们自己了；如果这时形成了某种对比关系，那也只是

某些观点之下的整个对象对于另一种观点之下的整个对象之间的关系，而全体却没有任何分裂。这时人们所规定的事情便是公共的，正如作出规定的意志是公意一样。正是这类行为，我就称之为法律。

我说法律的对象永远是普遍性的，我的意思是指法律单考虑臣民的共同体以及抽象的行为，而绝不考虑个别部分及其行为。因此，法律能够规定有各种特权，但是它却绝不能指名把特权赋予某一个人；法律可以把公民划分为若干级别，甚至于规定取得各该有的权利的种种资格，但它却不可能指名把某某人划入某个等级之中；它可以确立一种王朝政府和一种世袭的继承制，但是它却没法选定一个国王，也不能指定一家王室：总之，任何有关个别对象的职能都绝不属于立法权力。

根据这一观念，我们立刻可以看出，我们无须再问应由谁来制订法律，因为法律乃是公意的行为；我们既不必问君主是否超乎法律之上，因为君主也是国家的成员；也不必问法律是否会不公正，因为不会有人对自己不公正；更不必问何以人们既是自由的也又要服从法律，因为法律只不过是我們自己意志的记录。

我们还可以看到，法律既然结合了意志的普遍性与对象的普遍性，所以无论何人，擅自发号施令就绝不应成为法律；即使是主权者对于某个个别对象所发出的号令，也绝不应成为一条法律，而只能是一道命令；那并非主权的行為，而只是行政的行为。

因此，凡是实行法治的国家——无论它的行政形式怎样

——我就称之为共和国；因为只在这里才是公共利益在统治着，公共事物才是作数的。一切合法的政府都是共和制的；随后我就将阐明政府是什么。

确切说来，法律只不过是社会结合的条件。服从法律的人民就应该是法律的创作者；规定社会条件的，只能是那些组成社会的人们。但是这些人该如何来规定社会的条件呢？是由于忽然灵机一动而达成一致的么？政治体具备一个可以表达自己意志的机构吗？谁给政治体以必要的预见力来事先想出这些行为并加以宣告呢？或者，在必要时又是怎样来公布这些行为的呢？常常是并不知道应该要些什么东西的盲目的群众，——因为什么东西对自己好，他们知道得很少，——又怎么能亲自来执行像立法体系这样一桩既重大而又困难的事业呢？人民永远是希望自己幸福的，但是人民自己却并不能永远都看得出什么是幸福。公意永远是正确的，但是那指引着公意的判断却并不永远都是明智的。所以必须使它能看到对象的真相，有时还得看到对象所应该表露的假象；必须为它指出一条它所寻求的美好道路，保障它不至于受个别意志的诱惑，使它能看清时间与地点，并能以遥远的隐患来平衡当前切身利益的诱惑。个人看得到幸福却又不想要它；公众在盼望着幸福却又看不见它。两者都同样地需要指导。所以就必须使前者能用自己的意志顺从自己的理性；又必须使后者学会认识自己所盼望的事物。这时，公共智慧的结果就形成理智与意志在社会体中的结合，由此才有各个部分的密切合作，以及最后才有全体的最大力量。为此，才必须要有一个立法者。

第七章 论立法者

为了找到能适合于各个民族的最好的社会规范，就需要有一种能够洞察人类的全部感情而又不受任何感情所支配的最高的智慧；它与我们人性毫无关系，但又能认识人性的深处；它自身的幸福虽与我们无关，然而它又很乐意关怀我们的幸福；最后，随时世的推移，它照顾到长远的光荣，能在这个世纪里工作，并在下个世纪里享受。要为人制订法律，简直是需要神明。

卡里古拉根据事实所做的推论，柏拉图则依据权利而在他的《政治篇》中以同样的推论对他所探求的政治人物或者作人君的人物做出了规定。但是，假使说一个伟大的国君真是一个罕见的人物，那么一个伟大的立法者又该如何呢？前者只不过是遵循着后者所规划的模型而已。一个是发明机器的工程师，另一个则是安装和开动机器的工匠。孟德斯鸠说过：“社会诞生时是共和国的首领在创立制度，此后便是由制度来塑造共和国的首领了。”

敢于为一国人民进行创制的人，——可以说——必须自己觉得有把握能够改变人性，能够把每个自身均是一个完整而孤立的整体的个人转化为一个更大的整体的一部分，这个个人就以一定的方式从整体里获得自己的生命和存在；能够改变人的素质，使之得以加强；能够以作为全体一部分的有

道德的生命来替代我们人人得之于自然界的生理上的独立的生命。总之，必须抽掉人类本身固有的能耐，才能赋予他们以他们本身之外的、而且非靠别人帮助便无法运用的能耐。这些天然的能耐消灭得越多，则所获得的能耐也就越大、越持久，制度也就越巩固、越完美。从而每个公民若不靠他人，就会等于无物，也就一事无成；如果整体所获得的能耐等于或者优于全体个人的天然力量的总和，那么我们就可以说，立法已经达到了它可能达到的最完美程度了。

立法者在一切方面都是国家中的一个非凡人物。如果说因为他的天才而应该如此的话，那么由于他的职务他也同样应该这样。这一职务决非行政，也决不是主权。这一职务缔造了共和国，但又决不在共和国的组织之内；它是一种独具的、超然的职能，与人间世界毫无共同之处；因为号令人的人如果不应当号令法律的话，那么号令法律的人也就更不应该号令人；否则，他的法律受到他的感情的支配，就只能经常地贯彻他自己的不公平，而他个人的意见之损害他自己的事业的神圣性，也就只能是永远不可避免。莱格古士为他的国家制订法律时，是先退位然后才着手的。大多数希腊城邦的习惯都是委托异邦人来制订本国的法律。近代意大利的共和国经常仿效这种做法；日内瓦共和国也是这样，而且结果很好。在罗马最辉煌的时期，就可以看到暴政的种种罪恶已经在它的内部复活，也可以看出它即将灭亡，因为立法权威与主权利已经都结合在同样的人的身上了。

然而十人会议本身却从没要求过只凭他们自身的权威，便有通过任何法律的权利。他们向人民说：“我们向你们建议

的任何事情，不经你们的同意就决不能成为法律。罗马人啊，请你们自己制订将给你们造福的法律吧！”

因此，编订法律的人便没有、而且也不应有任何的立法权利，而人民本身即便是愿意，也绝不能剥夺自己的这种不可转移的权利；因为按照根本公约，只有公意才能约束个人，而我们又没法确定个别意志是符合公意的，除非是已经举行过人民的自由投票。这一点我已经谈到了，但重复一遍并非无用。

这样，人们就在立法工作中发现同时好象有两种不相容的东西：它既是一桩超乎人力之上的事业，而就其执行来说，却又是一种看不见的权威。

这里另有一个值得注意的困难。智者们的如想用自己的语言而不用俗人的语言来向俗人说法，那就不会为他们所理解。可是，有千百种观念是难以翻译成通俗语言的。极概括的观念与太遥远的目标，都是超乎人们的能力之外的；每人所喜欢的政府计划，总是与他自己的个别利益有关的计划，他们很难认识到自己可以从良好的法律要求他们所作的不断牺牲之中得到的好处。为新生的民族能够爱好健全的政治规范并遵循国家利益的根本规律，便必须倒果为因，使本来应该是制度的产物的社会精神转而凌驾于制度本身之上，而且使人们在法律出现之前，便可以成为本来应该是由于法律才能形成的那种样子。这样，立法者便既不能运用强力，也不能运用说理；因此就有必要求之于另一种不以暴力却能约束人、不以论证却能说服人的权威了。

这就是在任何时代里迫使得各民族的老父们都去求助于

上天的干涉，并以他们固有的智慧来敬仰神明的缘由了，为的就是要使人民遵守国家法也同遵守自然法一样，并且在认识到人的形成和城邦的形成是因为同一个权力的时候，使人民能够自由地服从并能够驯顺地承担起公共福利的羁轭。

这种超乎凡人的能力之外的崇高的道理，也就是立法者之所以要把自己的决定托之于神道设教的道理，为的是好让神圣的权威来约束那些为人类的深谋远虑所无法感动的人们。但是并非人人都可以代神明说话，也不是当他自称是神明的代言人时，他便能为人们所相信。只有立法者的伟大的灵魂，才可足以证明自己使命的真正奇迹。人人都可以刻石立碑，或者贿买神谕，或者假托通灵，或专门训练一只小鸟向人耳边口吐神言，或者寻求其它的卑鄙手段来欺骗人民。专门搞这一套的人，甚至于也偶尔能纠集一群愚民；但是他却决不会建立起一个帝国，而他那种荒唐的行为很快地也就会随他本人一起破灭的。虚假的威望只会形成一种过眼烟云的影响，唯有智慧才能够使之持久不磨。那些迄今存在着的犹太法律，那些十个世纪以来统治半个世界的伊斯美子孙们的法律，迄今还在显示着制定了那些法律的人们的伟大；而且当傲慢的哲学与盲目的宗派精神只把这些人看成是侥幸的骗子时，真正的政治学家却会赞美他们制度中在主导着持久的功业的那种伟大而有力的天才。

绝不可以从这一切里就得出跟华伯登一样的结论说，政治和宗教在人间有着共同的目的；而是必须说，在各个国家的起源时，是以宗教作为政治工具的。

第八章 论人民

正如建筑家在建立一座大厦之前，先要检查和测定土壤，看它能否担负建筑物的重量一样；明智的创制者也并不从制订良好的法律本身入手，而是事先要考察一下，他要为之而立法的那些人民是否适宜于接受那些法律。正是为此，所以柏拉图才拒绝为阿加狄亚人和昔兰尼人制订法律，他了解这两个民族是富有的，不能够忍受平等。正是为此，我们才看到在克里特有好法律而有坏人民，因为米诺王所治理的是一个邪恶多端的民族。

有千百个不能忍受良好法律的民族都曾在世上煊赫一时；而且纵然那些能够忍受良好法律的民族，也只是在他们全部岁月里的一个极其短暂的时期内做到了这一点。大多数民族，犹如个人一样，只有在青春时代才是驯服的；年纪大了，就变成无法矫正的了。当风俗一旦确立，偏见一旦生根，再加以改造就是一件危险而徒劳的事了；人民甚至于不能容忍别人为了要消灭缺点而触及自己的缺点，就像是愚蠢而胆小的病人一见到医生就要发抖一样。

正如某些疾病能振荡人们的神经并使他们失去对过去的回忆那样，在国家的经历上，有时候也是能出现某些激荡的时代；这时，革命给人民造成了某些重症给个人所造成的同样情形，这时是对过去的恐惧症替代了遗忘症；这时，被内

战所燃烧着的国家——可以这样说——又从死灰中复燃，并且脱离了死亡的怀抱而重获青春的活力。莱格古士时代的斯巴达便是如此；塔尔干王朝以后的罗马就是如此；我们当代驱逐了暴君之后的荷兰和瑞士也曾经这样。

然而这种事情是非常罕见的，它们只是例外；而其成为例外的原因，又总是可以从这种例外国家的特殊体制里找着。这种例外在同一个民族甚至不会重现；因为只有在一个民族是野蛮的时候，它才能使自己自由，可是当政治精力衰退时，它就不再能如此了。那时候，忧患可以毁掉它，而革命却不能恢复它；而且一旦它的枷锁被粉碎后，它就会分崩离析而不复存在。自此而后，它就仅需要一个主人而不是需要一个解放者了。自由的人民啊，请务必记住这条定律：“人们可以争取自由，但却永远不能恢复自由。”

青春不是幼年。每个民族就像个人一样，是有一个青春期的，或者也可以说是有一个成熟时期的，必须等到这个时期才能使他们服从法律；然而一个民族的成熟往往不容易识别，而且人们若是提早这个时期的话，这项工作就得失败的。有些民族生来就能受纪律约束的，另有些民族等上一千年之久也还不行。俄罗斯人永远也不会真正开化的，因为他们开化为时过早了。彼得有模仿的天才，但他并没有真正的天才，没有那种创造性的、白手起家的天才。他做的事部分是好的，但大部分都是不合时宜的。他看到了他的人民是野蛮的，但他半分没有看到他们还没有成熟到可以开化的地步；他想使他们文明，而当时所需的却只是锻炼他们。彼得首先是想造就出来德国人或者英国人，而当时却应该先着手

造就俄国人；由于说服他的臣民们相信他们自己乃是他们本来并非那种样子，从而彼得也就永远阻碍了他的臣民们成为他们可能变成的那种样子。有一位法国教师也是这样培养他的学生，要使学生在小时候就显姓扬名，然而最终一事无成。俄罗斯帝国想要征服全欧洲，但是被征服的却将是它自己。它的附庸并兼邻居的鞑靼人将会成为它的主人以及我们的主人的；以我来看，这场革命是不可避免的。全欧洲所有的国王们都在努力协同加速着它的到来。

第九章 论人民（续）

正如大自然对于一个发育良好的人的身体给定了一个限度，超过这个限度就只能造成巨人或者侏儒那样；同样地，一个体制最良好的国家所能拥有的幅员也有一个界限，为的是使它既不太大以致不能较好地加以治理，也不太小而不能维持自己。每个政治体都有一个它所不能逾越的力量极限，并且通常是随着它的扩大而离开这个极限也就愈加遥远。社会的纽带越伸张，就越松弛；而一般说来，小国比大国在比例上要更坚强。

有千百种理由证明这条准则。首先，距离越远，行政也就越发困难，正好象一个杠杆愈长则其顶端的分量也就会越重。随着层次的繁多，行政负担也就越来越重：因为首先每个城市都有它自己的行政，这是人民所要承受的；每个州又

有自己的行政，又是人民所要负担的；再则是每个省，然后是大区政府、巡抚府、总督府；总是越往上则所必须负担的也就越大，并且总是由不幸的人民来负担的；最后还有那压垮了一切的最高行政。这样大量的超额负担，都在不断地消耗着臣民；这层层不同的等级，远没有能治理得更好，而且比起在他们之上要是只有一个行政的话，反而会治理得更坏。同时，他们简直没有余力来应付非常的情况；而当有必要告急的时候，国家往往已经是濒于灭亡的边缘。

不仅这样；不只是政府会缺少勇气与果断来执行法律，来防止骚动，来矫正渎职滥权的行为，来预防遥远地方所可能出现的叛乱；而且人民对于自己永远不能谋面的首领、对于看来有如茫茫世界的祖国以及对于大部分都是自己所不熟的同胞公民们，也就会更缺少感情。同一个法律无法适用于那么多不同的地区，因为它们各有各的风尚，生活在截然相反的气候之下，并且也不可能接受同样的政府形式。而不同的法律又只能在人民中间造成纠纷和混乱；因为他们生活在同样的首领之下，处在不断的交往之中，他们互相往来或者通婚，并顺应了别人的种种习俗，所以永远也不知道他们世袭的遗风究竟还是不是他们自己的了。在这样一种互不相识而全靠着一个至高无上的行政宝座才把他们聚集在一块的人群里，才能就会被埋没，德行就会没有人重视，罪恶也不会受到惩戒。事务繁多的首领们根本不亲政，而是由僚属们治理国家。最后，为了要维护公共权威——而这正是那些遥远的官吏们要规避的，或者要窃据的——所必须采取的种种措施，会消耗全部的公共精力；这样，他们就再也没有余力关心人

民的幸福了，在必要的关头，他们也几乎没有余力来保卫人民；就是这样，一个体制过于庞大的共同体，就会在其自身的重压之下而遭受削弱和破灭。

另一方面，国家应该被赋予一个可靠的基础，使之能够更加坚固，并能够经受住它必然要遭到的种种震荡以及为了自存所不得不作的种种努力；因为所有的民族都有一种离心力，使他们彼此不断地互相作用着，并且通常要损害邻人来扩张自己，就好像是笛卡儿的漩涡体那种样子。这样，弱者就随时有被侵吞的危险，并且除非是大家能处于一种平衡状态，使得压力在各方面都接近于相当，否则就谁也难以自保。

由此可见，既有需要扩张的理由，又有需要收缩的理由；能在这两者之间求出一种对于国家的生存最为有利的比例，那就是很不小的政治才能了。一般来说，前者既然只是外在的、相对的，就必须服从于后者；后者乃是内在的、绝对的。一个健全有力的体制才是人们所必须追求的第一件事；我们应该更加重视一个良好的政府所产生的活力，而不只是看到一个广阔的领土所提供的资源。

此外，我们也曾见过这样体制的国家，其体制的本身能包含着征服的必要性；这些国家为了能维持下去，便不得不进行无休止的扩张。也许它们会暗自庆幸这种幸运的必要性；然而随着它们的鼎盛时期到极，也就向它们显示了无可避免的衰亡时刻。

第十章 论人民（续）

我们可以以两种方式来衡量一个政治体，即用领土的面积和用人口的数量；这两种衡量彼此之间存在着一个适当的比率，能够使一个国家真正伟大。构成国家的是人，而养活人的则是土地；因此，这一比率就在于使土地足以供奉其居民，而居民又恰好是土地所能够养活的那么多。正是在这一比例之中，才可以发现一定数目的人民的最大限度的力量；因为如果土地过多，防卫就会困难，开发就会不足，物产就会过剩，而这就是形成防御性战争的近因；如果土地不足，国家就要考虑向它的四邻寻找补充，而这就是形成攻击性战争的近因。一个民族所处的地位，若是只能在商业或者战争中选其一，它本身必然是脆弱的；它要依赖四邻，它要依赖局势，才可以有一个短促不安的生命。它要么是征服别人而改变处境，要么是被别人所征服而归于乌有。它只有靠着渺小或者伟大，才能够保全自己的自由。

使土地的广袤与人口的数目这两者得以互相满足的确切比率，我们是无法加以计算的；这既因为土地的质量、它的肥沃程度、物产的性质、气候的影响有着种种差别；同时，也因为我们察觉到的各种居民的体质也有着种种的差异：有的人居住于肥沃的地方而消耗甚少，但也有人居住在贫瘠的土壤上却消耗很大。还必须顾及妇女生育力的大小、国土对于

人口有利与否的情况、立法者的各种制度能够起作用的程度，等等；从而立法者便不应该依据自己所见到的，而是应该依照自己所能预见到的去做判定；也不应该只立足在人口的实际状况上，而应该站在人口自然会达到的状况上。最后，各地方特殊的偶然事件还有千百种情况，要求人们或允许人们拥有多于必要的土地。因而，山地的人们就要扩展他们的土地；山地的自然物产，如森林、饲草，只需较少的劳动，而经验也告诉我们这里的妇女比平原上的妇女生育力要强，并且大片倾斜的山地上也只有小块的平地才能适于耕种。反之，在海滨，人们便可以紧缩土地，哪怕在是荒凉不毛的岩石和沙滩上；因为渔业可以弥补一大部分土地上的产出，因为居民更需要聚集在一起以便抵御海盗，也因为人们在这里更易于以殖民的办法来减轻国土上负担过多的人口。

要为一个民族创制，除了这些条件以外，还须附加上另外的一条；这一条虽然不能代替其他任何一条，但是没有这一条则其他条件便会全归无效：这就是人们必须享有富足与和平。因为一个国家在建立时，就如一支军队在组编时一样，也就正是这个共同体最缺乏抵抗力而最易于被摧毁的时刻。人们即便在无秩序时，也要比在酝酿时刻更有抵抗力；因为酝酿时，人人都只顾自己的职位而不顾危险。假如一场战争、饥谨或者叛乱在这个关键时刻来临的话，国家就必定会灭亡。

在这些风暴期间，也并不是没有建立过许多政府；然而这时候，正是这些政府本身把国家摧毁了。篡国者总是要制造或者选择多难的时刻，利用公众的恐惧心理来通过人民在冷静时所决不会采纳的种种毁灭性的法律的。创制时机的选

择，正是人们能够据之以区别立法者的创作与暴君的创作的最切实的特征之一。

然则，是怎样的人民才适宜于立法呢？那就是那种虽然自己已经由于某种原因、利益或约定的结合而联系在一起，但还完全不曾负担过法律的真正羁轭的人民；就是那种没有根深蒂固的传统和迷信的人民；就是那种不怕被突然的侵略所摧毁的人民；就是那种自身既不参与四邻的争端，而又能独力抵御任何邻人或者是能借助于其中的一个以抵抗另一个的人民；就是那种其中的每一个成员都能被全体所了解，而他们又绝不以一个人所不能承受的过重负担强加给某一个人的人民；就是那种不需要其他民族也可以过活，而所有其他的民族不需要他们也可以过活的人民；就是那种既不富有也不贫穷而能自给自足的人民；最后，还得是那些能结合古代民族的坚定性与新生民族的驯顺性的人民。立法工作之所以艰辛，倒不在于那些必须建立的东西，而更在于那些必须破坏的东西；而其成功之所以如此罕见，就在于不可能发现自然的单纯性与社会的各种需要相结合在一起。的确，这一切条件是很难以汇合起来的；于是我们也就很少能见到体制良好的国家了。

欧洲却还有一个很能够立法的国家，那就是科西嘉岛。这个勇敢的民族在恢复与保卫他们的自由时所具有的豪迈与坚定，的确是值得一位智者来教导他们怎么如此保全自由。我有一种预兆，有朝一日那个小岛会震惊全欧洲的。

第十一章 论各种不同 的立法体系

如果我们探讨，应该成为一切立法体系最终目的的全体最大的幸福到底是什么，我们不难发现它可以归结为两大主要的目标：即自由与平等。自由，是因为所有个人的依附都要削弱国家共同体中同样大的一部分力量；平等，是如果没有它，自由便不能存在。

我已经谈到什么是社会的自由。至于平等，这个名词绝不是指权力与财富的程度应当绝对相等；而是说，就权力来说，则它应该不能成为任何暴力并且只有凭职位与法律才能加以行使；就财富来说，则没有一个公民富得足以购买另一人，也没有一个公民穷得不得不出卖自身。这就要求大人物这一方必须抑制财富与权势，而小人物这一方必须抑制贪得与婪求。

有人说，这种平等是实践中所绝不可能存在的一种思辨虚构。但是，假如滥用权力是不可避免的，是不是因而就应该不去纠正它了呢？恰恰因为事物的力量总是倾向于摧毁平等的，所以立法的力量就要总是倾向于维持平等。

然而一切良好制度的这种普遍目的，在各个国度都应该按照本地的形势以及居民的性格这两者所产生的种种对比关系而加以修正；正是应该根据这种种对比关系来给每个民族

都确定一种特殊的制度体系，这种制度体系尽管其本身或许并不是最好的，然而对于推行它的国家来说则应该是最好的。例如，土壤是贫瘠的吗，或者国土对于居民来说是过于狭隘了吗？那么你就转向工业和工艺方面去吧，你可以用它们的产品来交换你所缺乏的食粮。反之，你拥有的是富庶的平原和肥沃的山坡吗，你是有美好的土地而缺少居民吗？那么，你就专心致力于能够繁殖人口的农业，并驱逐一切工艺吧；工艺把一国仅有的少量人口都集中在几个点上，结果只能导致国家人口的减少。你占有的是广阔而便利的海岸吗？那么，你就把海上布满了船舶吧，经营商业与航运吧，你将会获得一个光辉而短暂的生命。海洋在你的沿岸上是在冲洗着差不多无法攀越的岩石吗？那么，你就安心作个野蛮的渔夫吧，你会因此生活得更恬静，或许会更美好，而且无疑地还会更幸福。总之，除了所有所共同的规范而外，每个民族自身都包含有某些原因，使它必须以特殊的方式来规划自己的秩序，并使它的立法只能适合于自己。正因为如此，所以古代的希伯来人和近代的阿拉伯人就以宗教为主要目标，雅典人便以文艺，迦太基与梯尔以商贸，罗德岛以航海，斯巴达以战争，而罗马则以道德。《论法的精神》一书的作者已经用大量的例证证实了，立法者是以怎样的艺术在把制度引向每个这样的目标的。

使一个国家的体制真正得以巩固而持久的，就在于人们能够这样来因事制宜，以至于自然关系与法律在每一点上总是相协调，并且可以说，法律只不过是保障着、伴随着和矫正着自然关系罢了。但是，如果立法者在目标上犯了错误，

他所采取的原则不同于由事物的本性所产生的原则，以至于一个趋向于奴隶而另一个则趋向于自由，一个趋向于财富而另一个却趋向于人口，一个趋向于和平而另一个却趋向于征服；那么，我们便可以看到法律会不知不觉地削弱，体制就会改变，而国家便会不断地动荡，最终不是毁灭便是变质；于是不可战胜的自然就又恢复了它的统治。

第十二章 法律的分类

为了规范全体的秩序，或说为了赋予公共事物以最好的可能形式，就需要考虑各种不同的关系。首先是整个共同体对其自身所起的作用，也就是说全体对全体的比率，或者说主权者对国家的比率；而这个比率，下面我们就可以知道，是由比例中项的那个比率所构成的。

规定这种比率的法律就叫做政治法；并且假如这种法律是明智的话，我们也有理由称之为根本法。因为，如果每个国家只能有一种规定秩序的好方法，那么人民发现它以后，就应该坚持它；但是，已经确立的秩序如果很糟，那么人们为什么要采用这种足以妨碍他们美好生活的法律来作为根本法呢？况且，无论在何种情况下，人民永远是可以自主改变自己的法律的，哪怕是最好的法律；因为，人民如果喜欢自己损害自己的话，谁又有权禁止他们这样做呢？

第二种关系是成员之间的关系，以及成员同整个共同体

的关系。这一比率，就前者而言应该是尽可能地小，而就后者来说又应该是尽可能地大；以便使每个公民对于其他公民都处于完全独立的地位，而对于城邦则处于相当依附的地位。这永远是由同一种办法来实现的，因为唯有国家的强力才能使得它的成员自由。从第二种比率里，就产生了民法。

我们可以考虑个人与法律之间有第三种关系，即冒犯与惩罚的关系。这一关系就形成了刑法的原型；刑法在根本上与其说是一种特别的法律，还不如说是对其他任何法律的制裁。

在这三种法律之外，还要加上第四种，而且是一切之中最重要的；这种法律既不是铭刻在大理石上，也不是铭刻在铜表上，而是铭刻在公民们的心里；它形成了国家的真正宪法；它每天都在获取新的力量；当其他的法律陈旧或消亡的时候，它可以复活那些法律或替代那些法律，它可以保持一个民族的创造精神，而且可以在无形中以习惯的力量代替权威的力量。我说的就是风尚、习俗，而尤其是舆论；这个方面是我们的政论家所不认识的，但是其他方面的成就全都有系于此。这就正是伟大的立法家秘密地在专心致力着的方面了；尽管他似乎把自己局限于制定个别的规章，其实这些规章都只不过是穹窿顶上的拱梁，而只有逐渐诞生的风尚才最后构成那个穹窿顶上的不可动摇的拱心石。

在这些不同类别之中，只有形成为政府形式的政治法才与我的主题有关。

第三卷

我们在谈及政府的各种不同形式之前，先来确定政府这个名词的严格涵义，因为它还未曾很好地被人解说过。

第一章 政府总论

我提醒读者注意：本章必须仔细研读，对于不能用心的人，我是无法讲明白的。

一切自由的行为，都是由两种原因的结合而形成的：一种是精神的原因，亦即决定这种行动的意志；另一种是物理的原因，也是执行这种行动的力量。当我朝着一个目标前进时，第一必须是我想要走到那里去；其次必须是我的脚步能把我带到那里去。一个瘫痪的人想要跑，一个矫捷的人不想跑，这两个人都将停留在原地上。政治体也有同样的动力，我们在这里同样地可以区别力量和意志；后者叫作立法权力，前者叫作行政权力。没有这两者的结合，便不可能或者不应该做出任何事情来。

我们已经看到，立法权力是属于人民的，并且只有属于人民。反之，根据以前所确定的原则也不难看出，行政权力并不能拥有像立法者或主权者那样的普遍性；因为这一权力仅只包括个别的行动，这些个别行动根本不归于法律的能力，从而也就不属于主权者的能力，因为主权者的一切行为都只能是法律。

因此，公共力量就必须有一个合适的代理人来把它结合在一处，并使它按照公意的指示而活动；他可以充当国家与主权者之间的联系，他对公共人格所起的作用极有点像是灵魂与肉体的结合对一个人所起的作用那样。这就是国家之中之所以要有政府的理由；政府和主权者常常被人混淆，其实政府也就是主权者的执行人。

那么，什么是政府呢？政府就是在臣民与主权者之间建立的一个中间体，以便两者得以互相适应，它负责执行法律并维持社会的以及政治的自由。

这一中间体的成员就叫做行政官或者国王，也即是说执政者；而这一整个的中间体则称为君主。所以有人认为人民服从首领时所根据的那种行为绝不是一个契约，这是很有道理的。那完全是一种委托，是一种任命；在那里，他们仅仅是主权者的官吏，是以主权者的名义在行使着主权者所托付给他们的权力，并且只要主权者高兴，他就可以限制、改变和收回这种权力。转让这种权利既然是与社会共同体的本身不相容的，所以也就是违反结合目的的。

因此，我把行政权力的合法运用称之为政府或最高行政，并把这种行政的个人或团体称之为君主或行政官。

正是在政府之中，才能发现中间力量；这些中间力量的比例就构成全体对全体的比例，也就是主权者对国家的比例。我们可以用一个连比例中首尾两项的比率来表示主权者对国家的比例，而连比例的比例中项便是政府。政府从主权者那里接受它向人民所发布的任何命令；并且为了使国家能够处于最佳的平衡状态，就必须——在全盘加以计算之后——使政府自乘的乘积或幂与一方面既是主权者而另一方面又是臣民的公民们的乘积或幂，二者相当。

而且，只要我们变更这三项中的任何一项，就得立刻破坏这个比例。如果主权者想要进行统治；或者，如果行政官想要制订法律；或者，假如臣民拒绝服从；那么，混乱就会代替秩序，力量与意志就不会协调一致，于是国家就会解体而陷入专制政体或是陷入无政府状态。最后，正如在每种比率之间仅仅有一个比例中项，所以一个国家也只能有一种可能的好政府。但是，由于很多种的变故都可以改变一个民族的这些比率，所以不仅各个不同的民族可以有不同的好政府，而且就连同一个民族在不同的时代也可以有好政府。

为了设法解说可能制约着上述首尾两项之间的各种不同的比例，我可以举一种最易于说明的比例为例，即人口的数目。

假设一个国家是由一万名公民组成的。主权者只能集体地并作为共同体来加以考虑的；但是每单个以臣民的资格，则可以认为是个体。于是主权者对臣民就是一万比一，也即是，国家的每一个成员自己的那一部分只拥有主权权威的万分之一，尽管他必须完全服从主权。假设人民是十万人，臣民的

情况依然不变,并且所有的人都同等地担负着全部的法律;然而他的表决权已缩减至十万分之一,于是在制订法律时,他的影响也就缩减到原来的十分之一。这时候,臣民始终为一,但主权者的比率则随着公民的人数而增大。由此可知,国家越扩大则自由就越缩小。

我所说比率增大,意思是说它离开平等就愈加遥远了。因此,在几何学的意义上比率愈大,则在通常的意义上比率就愈小:在前一种意义上,比率是从数量来评价的,以商数来衡量的;而在后一种意义上,比率是从相等来的,是以相似值来计算的。

因此,个别意志对公意、也就是说风气对法律的比率越小,则制裁的力量就应该越加大。从而政府若要成为好政府,就应该随着人民数量的增多而相应地加强。

另一方面,既然国家的扩大给予了公共权威的受托者以更多的诱惑和滥用权力的方法;所以越是政府越有力量来约束人民,则主权者这方面也就越应该有力量来约束政府。我这里论述的不是绝对的力量,而是国家各个不同部分相对的力量。

从这个双比率中就可以看出:主权者、君主与人民三者之间的连比决不是一项主观臆造的观念,而是政治体的本性的必然结果。还可以看到:首尾两项中有一项,即作为臣民的人民,既然是一成不变地等于“一”;因此,这个双比率每一次增大或者缩小,则单比例也就照样地增大或者缩小,从而中项也就随之而改变。由此可见:并不存在任何一种唯一的绝对的政府体制,而是随着国家大小的变化,也就可以有

同样之多的性质不同的政府。

假如有人嘲笑这种体系说：为了能找出这个比例中项并组成政府共同体，依我的办法，只需求出人口数字的平方根就行了；那么，我就要回答，我这里引用人口的数目只是作一个例子，我所说的比率并不能单单以人数来衡量，而是一般地要以结合了大量因素的作用量来衡量的；而且还有，假如我是为了用简显的词句来表达我的观点而暂时借用了几何学的名词，我当然并没有忽视几何学的精确性对于精神方面的数量是完全没有用场的。

政府是那个包括政府本身在内的大型政治共同体的小型化。政府是被赋予一定能力的一个道德人格，它同主权者一样是主动的，又同国家一样是被动的；我们还可以把它再分解成其他类似的比率，由此便又产生了新的比例，其中按执政的等级还可以再有比例；由此下去，直至一个不可再分的中项为止，即，直至一个唯一的首领或者最高行政官为止，他可以被认定是代表这一整个序列之中的分数级数与整数级数之间的“一”。

我们无须纠缠于这些罗嗦的名词；只需把政府看做是国家之内的一个新的共同体，区别于人民以及主权者，并且是这两者之间的中间体，这也就够了。

这两种共同体之间有着这种本质的差别，即国家是由于它自身而存在的，但政府则只能是由于主权者而存在的。所以君主的统治意志就只是，或者只应该是公意或法律；他的力量只是集中在他身上的公共力量而已；只要他想使自己获得某种绝对的、独立的行为，整体的联系就会松散。最后，如

果君主居然具有了一种比主权者的意志更为活跃的个别意志，并且他竟然使自己所掌握的公共力量揽制于这个个别意志，以致于可以说是有了两个主权者，一个是权利上的，而另一个却是事实上的；这时，社会的结合便会即刻消灭，而政治体也便会即刻解体。

可是，为了使政府共同体能具有一种真正生存，能具有一种与国家共同体截然不同的真正生命，为了使它的全部成员都能共同协作并能适应于创建政府的目的；它就必须有一个单独的“我”，有一种为它的全体成员所共存的感情，有一种力量，有一种要求自我保存的固有意志。这种单独的存在就要有大会、内阁会议、审议权与决定权，种种权利和称号以及属于君主所专有的各种特权，并且使行政官的地位随着它的愈加艰巨而成比例地更加尊荣。困难就在于以何种方式在整体之中安排这个附属的整体，从而使它在确定自己的体制时，决不至于变换总的体制，从而使它始终能够区别以保存自身为目的的个别力量和以保存国家为目的的公共力量；从而，总之，使它永远准备着为人民而牺牲政府，而不是为政府而牺牲人民。

然而，尽管政府这个人为共同体是另一个人为主体的产物，而且在某种形式上还不过具有一种假借的和附属的生命；但是这并不阻碍政府能够以或多或少的生气与敏捷性而行动，并且能说，能够享有或多或少的茁壮的健康。最后，政府虽不直接脱离其创制的目的，却能依照它本身建制的方式而或多或少地偏离这个目的。

由于这一切的不同，便使得政府对于国家共同体所能具

有的比例,也要按照国家自身会因之而改变的种种偶然的、特殊的比例而有种种不同。因为往往有自身是最好的政府,但如果随着它所属的政治体的缺点而改变它的比率的话,它就会变成最坏的政府。

第二章 论各种不同政府形式 的建制原则

我们为了揭示这些差别的一般原因,就必须区分君主与政府,正如我在前面已经区别了国家与主权者一样。

行政官的共同体可以由数目或多或少的成员组成。我们已经说到,人民的数目愈多,则主权者对臣民的比率也就愈大;根据明确的类比,我们可以说政府对行政官的比率也是如此。

然而,政府的全部力量既然始终就是国家的力量,所以也就丝毫不会发生变化。由此可见,政府愈是把这种力量消耗在自己成员的身上,则它剩下来所能运用在全体人民身上的力量也就愈小。

因此,行政官的人数愈多,政府也就愈弱。因为这是条带有根本性的准则,所以就让我们来好好地阐述一下。

在行政官个人的身上,我们可以区分三种本质不同的意志:

首先是个人固有的意志,它只倾向于个人的特殊利益;其

次是全体行政官的共同意志，只有它牵涉到君主的利益，我们可以称之为团体的意志，这一团体的意志就其对政府的关系而言却是公共的，就其对国家——政府构成国家的一部分——的关系而言则是个别的；第三是人民的意志或主权的意志，这一意志无论对被作为是全体的国家而言，还是对被看作是全体的一部分的政府而言，都是公意。

在一个完美的立法下，个别的或个人的意志应该是没有地位的，政府本身的团体意志应该是非常次要的，从而公意或者主权的意志永远应该是主导的，并且是一切意志的唯一规范。

相反地，按照自然的秩序，则这些不同的意志越集中，就变得越活跃。于是，公意便总是最弱的，团体的意志占第二位，而个别意志则占一切当中的第一位。因此，政府中的每个成员都首先是他本人，然后才是行政官，再然后才是公民；而这种级差是与社会秩序所要求的级差正好相反的。

这一点成立之后，假定整个政府只操纵在一个人的手里，在这里个别意志与团体意志是完全结合在一起的，因此团体意志就具有它所能具有的最高的强度。但是，既然力量的运用要取决于意志的程度，而政府的绝对力量又是一点均不会变化的，由此可见，最活跃政府也即是一个唯一的人的政府。

反之，假定我们把政府与立法权威合二为一，假定我们使主权者成为君主，使全体公民都成为行政官；这样，团体的意志就和公意混同而不会比公意具有更大的活跃性，同时个别意志则仍然保留其一切的力量。这时，永远具有同一个

绝对力量的政府，就将处于它的相对力量、或者说活跃性的最低程度。

这些比率是无可辩驳的，并且从其他方面来考虑也可以证明这一点。例如，我们可以看到，每个处于其共同体之内的行政官都要比每一个处于其共同体之中的公民更为活跃，因此，个别意志在政府的行动中就要比在主权者的行动中拥有更大得多的影响；因为每一个行政官几乎总是承担着某些政府职能的，反之，对每个公民说来，却并不具有主权的任何职能。另外，国家愈扩大，则它的实际力量也就愈增大，虽然实际力量的增大并不是和领域大小成正比；但是，如果国家仍然是同一个国家，行政官的数目即使可以任意增加，政府却并不会因此而获得更大的实际力量，因为实际力量就是国家的力量，这两者的尺度永远是相当的。这样，政府的相对力量或活跃程度就会减小，而它的绝对力量或实际力量却并不能增大。

还可以肯定：负责的人越多，则处理事务就越慢；由于过分审慎，人们对于时机就会重视不够，就会坐失良机；并且由于反复考虑，人们往往会失去考虑的结果。

我刚才论证了，随着行政官的增多，政府也就会松懈下来；并且我在前面也已经论证过，人民的数目愈多则制裁的力量也就应该愈增大。可见，行政官对政府的比率是和臣民对主权者的比率成反比的；也就是说，国家愈扩大则政府就应该愈紧缩，从而使首领的数目随着人民的增多而按比例地减少。

还有，我这里讨论的只是政府的相对力量，而并非它的

正当性。因为，反过来说，行政官的数目越多，则团体的意志也越接近于公意；但是在一个唯一的行政官之下，则这一团体意志便正如我所说过的，只不过是一个个别的意志罢了。这样，人们失之于一方面的，就能略得之于另一方面，而立法者的艺术就正是要善于确定的一点：使永远互为反比例的政府的力量与政府的意志，从而结合成为一种最有利于国家的比率。

第三章 政府的分类

在前一章中我们已考察过，为什么要依照构成政府成员的人数来区分政府的不同类别或不同形式；在本章中还要考察如何来进行这种分类。

首先，主权者可以把政府授之于全体人民或者绝大多数的人民，从而使作行政官的公民多于个别的单纯的公民。这种政府形式，我们称之为民主制。

再则，也可以把政府局限于少数人的手中，从而使单纯的公民的数目多于行政官，这种形式称之为贵族制。

最后，还可以把整个政府都集中于唯一的行政官手中，其余的人都从他那里获得权力。这第三种形式是最常见的，它就叫做国君制或者皇家政府。

我们应该指出，所有这几种政府形式，或者至少前两种形式，均是或多或少可以变动的，甚至还有相当大的变动范

围。因为民主制既可包括全体人民，又可缩小到人民的半数；而贵族制则能够从人民的半数无限制地缩小到极少数的人。即使是王位也可以接受某些划分。斯巴达按它的宪法，通常有两个王的；而我们也看到在罗马帝国甚至同时有八个皇帝，但我们并不能说罗马帝国是分裂的。因此，每种政府形式总有某一点与另一种形式重叠的；并且我们可以看出，在这仅有的三种名称之下，政府实际上所能包含的各种不同的形式，其为数如国家所可能有的公民数目是等同的。

此外还有：由于同一个政府在某些方面可以再划分为若干部分，一部分以这种方式施政而另一部分则以另一种方式施政；于是这三种形式相结合的结果就可以产生出大量的混合形式，其中的每种都可以由这些简单的形式繁衍出来。

对于什么是最好的政府形式，在各个时代，人们曾经有过许多争论，但并没有考虑到它们之中的每一种形式在一定的情形下都可能是最好的，但在另一种情况下又可能是最坏的。

如果在不同的国家里，最高行政官的数目应该与公民的数目成反比；那么，一般说来，民主政府就适合于小国，贵族政府就适合于中等国家，而君王政府则适宜于大国。这条规律是立即就可以从原则里得出来的。然而，又如何计算那些可能构成例外的许多情况呢？

第四章 论民主制

法律的制定者要比任何人都更明白，法律应该怎样执行和如何解释。因此看来人们所能有的最好的体制，似乎莫过于能把行政权与立法权结合起来的体制了。但也正是这一点才使得这种政府在某些方面非常不足，因为应该加以区别的东西并没有被区分开来；而且由于君主与主权者既然只是同一个人，所以就只能产生，可以这样说，一种没有政府的政府。

制订法律的人来执行法律，并不是好事；而人民共同体把自己的注意力从普遍的观点转移到个别的对象上来，也并非好事。没有什么是比私人利益对公共事物的影响更加危险的了，政府滥用法律的危害的严重远远比不上立法者的腐化，而那正是个人观点不可避免的后果。这时候，国家在本质上既然有了变化，一切改革就都成为不可能的了。一个从不滥用政府职权的人民，也决不会滥用独立自主；一个通常能治理得很好的人民，是不需要被人统治的。

就民主制这个名词的严格意义来说，真正的民主制从来就不曾有过，而且永远也不会有。多数人统治少数人，那是违反自然的法则的。我们不能想象人民无休止地开大会来讨论公共事务；并且我们也不难看出，人民若是因此而建立起来各种机构，一准会引起行政形式的改变。

事实上，我相信可以提出这样一条原则，那就是，只要政府的职能是被许多的执政者所分掌时，则少数人迟早总要掌握最大的权威；仅仅由于处理事务要方便的原因，他们自然而然就要大权在握。

此外，这种政府还得要有多少难结合的条件啊！首先，要有一个很小的国家，使人民很容易集会并使每个公民都能很容易认识所有其他的公民。其次，要有相当淳朴的风尚，以免发生各种繁重的事务和棘手的争论。然后，要有地位上与财产上的高度平等，否则权利上和权威上的平等便无法长期维持。最后，还极少有或者根本就没有奢侈，因为奢侈或者是财富的结果，或者是使财富成为必需；它会同时腐蚀富人和穷人，对于前者是以占有欲来腐蚀，对后者是以贪婪心来腐蚀；它会把国家出卖给软弱和虚荣；它会剥夺掉国家的全体公民，使他们这些人成为那些人的奴隶，并使他们全体都成为舆论的奴隶。

这就是为什么有一位著名的作家要把德行当作是共和国的原则了；因为如上所述这一切条件，如果没有德行，就都无法维持。但是，因为这位优秀的天才没能作出必要的区分，所以他往往不够确切，有时候也不够明白；而且他也没有看到，主权权威既然处处都是相同的，所以一切体制良好的国家就都应该具有相同的原则，——当然，这多少还要依政府的形式而定。

还应当补充说：没有其它政府是像民主的政府或者说人民的政府那样地容易发生内战和内乱的了；因为没有任何别的政府是那样强烈而又那样经常地倾向于改变自己的形式

的，也没有任何别的政府需要以更大的警觉和勇气来维护自己的形式的。在这种体制之下，公民就特别应该以力量和恒心来保卫自己，并且在自己的一生中每天都应当在自己的内心深处背诵着一位有德的侯爵在波兰议会上所说的话：“*Mallo periculosam libertatem quam quietem servitium*”（“我愿自由而有危险，但不愿安宁而受奴役”）。

如果有一种神明的人民，他们便可以以民主制来治理。但那种完美的政府是不适于人类的。

第五章 论贵族制

我们在此有两种完全不同的道德人格，即政府与主权者；因而也就有两种公意，一种是对全体公民而言的，另一种是只对行政机构的成员来说的。因此，尽管政府可以随自己的意志规划自己内部的政策，但是除非是以主权者的名义，即除非是以人民自身的名义，政府是决不能号令人民的；这一点必须永远记得。

起初的社会是以贵族制来治理的。各家族的首领们互相讨论公共事务。年轻人服从经验的权威，毫不勉强。于是有了长老、长者、元老、尊长这些称呼。北美洲的野蛮人至今仍是这样在治理他们自己的，并且治理得非常之好。

但是，随着制度所造成的不平等凌驾于自然的不平等，富裕或权力也就比年龄更被人所看重，于是贵族制变成了选举

的。最后，权力随着财产由父子相承，就形成了若干世家，使政府成为世袭的；于是人民就看到有二十岁的元老了。

从而，便有三种贵族制：即自然的、选举的与世袭的。第一种只适合于纯朴的民族；第三种是所有政府之中最糟糕的一种。第二种则是最好的；它即是严格说来的贵族制。

第二种贵族制除了具有可以区别两种权力的这一优点之外，并且还具有可以选择自己成员的优点；因为在人民政府中，全体公民生来都是行政官，而贵族制却把行政官局限于少数人，他们只是因为选举才成为行政官。以此方法，则正直、明智、经验以及其它种种受人重视与尊敬的理由，就恰好成为政治修明的新保障。

还有，集会也更易于举行，事务也讨论得更好，实行起来也更有秩序、更加迅速；可敬的元老们比起不知名的或者受人蔑视的群众来，也更能够维持国家的对外威信。

总之，最好的而又最自然的秩序，就是让最明智的人来治理群众，只要能确定他们治理群众真正是为了群众的利益而不是为了自身的利益。决不应该白白地增加机构，也不应该用上两万人来做只需挑出一百个人就可以做得更好的事情。但是也必须指出，共同体的利益在此也开始更少依照公意的命令来指导公共的力量了；同时，另一种不可避免的倾向又可能从法律夺走一部分执行的力量。

就其特殊的便利着眼，则一个国家应当不能太小，人民也不能太简单、太率直，以致于法律的执行可居然可以由公共的意志直接决定，好比在一个好的民主制国家里那样。同时，一个民族也应当不能太大，以致因治国而分散的首领们

得以在各自的辖区内割据主权，由闹独立开始而最后变成了主人。

但是，如果说贵族制比起人民政府来不大需要某些德行的话，它却更需要那些为它本身所特具的德行，比如富而有节和贫而知足；因为绝对的平等在这里似乎是不合时宜的，那是就连在斯巴达也未曾见过。

此外，假使这种形式带有某种程度的财富不平等的话，一般说来，那只是为了可以把公共事务的行政托付给那些最能贡献出自己所有时间的人，而并非像亚里士多德所提出的那样，是为了要使富有者可以常常领先。反之，更重要的倒是，相反的选择有时候会使人民认识到，人的优点要比财富更有值得重视的理由。

第六章 论国君制

我们总是把君主作为由法律的力量而成的一个道德的与集体的人格并作为国家中行政权力的受托者来考虑的。现在我们就来考虑这种权力集中在一个自然人的、也就是集于一个真实的人的手中；唯有此人才有权依法来行使这种权力。即人们所说的国君或国王。

其他的行政机构都是由一个集体人格来代表单个人；唯有这种行政机构则全然与之相反，它是由单个人来代表一个集体人格的；从而便达到构成为君主的那种精神上的统

一，同时也就是一种肉体上的统一；凡是在其他制度之下，法律要以极大的努力才能结合起来的种种能耐，在这里都自然地结合在一起。

这样，人民和君主的意志、国家的公共力量与政府的个别力量，就全都响应着同一个动力，机器的全部力量都操纵在一人手里，一切都朝着同一个目标前进；这里决不会有任何相反的运动可以互相抵消，而且人们也不可能想像出任何一种别的体制能够以较少的努力而产生较大的作用。安详地坐在岸边的阿几米德，毫不费力地在牵引着一艘浮在水上的大船，以我之见，就极可以象征一位熟练的国君坐在自己的内阁里治理着他的广阔的国家；他在推动着一切，自己却显得安然不动。

但是，如果说没有任何别的政府能够具有更多的活力的话，那么也可以说没有任何别的政府，其个别意志具有更大的势力而且更容易统率其他意志的了。的确，一切都朝着相同目标迈进；然而这个目标却绝不是公共的福利。而且连行政权力本身，也在不停地转化为对国家的一种损害。

国王总是想使自己成为绝对的，人们遥遥地在向他们呼唤：做一个绝对的国王的最好的方法，莫过于使自己受人民爱戴。这条标准是非常之美好的，而且在某些方面甚至于还是非常之真实的。然而不幸，这条标准在宫廷里却受尽了人们的嘲讽。由于受人民的爱戴而得到的权力，无疑是最大的权力；但它却是不稳定和有条件的，君主们永远也不会因此而。就连最好的国王也都希望能够为所欲为，却并不妨碍自己依然是主子。一个政治说教者极可能向国王说，人民的力

量就是国王的力量，所以国王的最大利益就在于人民能够繁荣、富庶、力量强大。然而国王很明白这些全是假的。国王的私人利益首先就在于人民是软弱的、贫困的，并且永远不能够抵御国王。我承认：假如臣民永远是完全服从，那样这时候君主的利益也还是要使人民能够强大有力，为的是这种力量既然归自己所有，也就能够使自己威施四邻。然而由于这种利益仅是次要的、从属的，而且这两种假设又是相排斥的；所以自然而然地，君主们就要偏爱那条对于自己最为直接有利的规范了。这就是撒母耳向希伯来人所强调的；也是马基雅弗里向我们所确切证明了的。马基雅弗里自称是在给国王讲课，实际上他是在给人民讲大课。马基雅弗里的《君王论》乃是共和党人的教科书。

我们根据一般的比率不难发现，国君制是只适合于大国的；而且我们就国君制本身来加以考察的结果，也能发现这一点。公共行政机构的人数越多，则君主对臣民的比率也就越缩小并且越接近于相当；从而在民主制之下这个比率就等如一，或者说完全相当。但是随着政府的收缩，这一比率也就增大；当政府操纵在某个人的手里时，这一比率便达到它的最大限度。这时候就能发现君主和人民之间的距离太大，而国家也就缺少联系。为了建立联系，于是便必须有许多中间的级别；就必须有王公、大臣和贵族来充实这些中间的级别。然而所有这些完全不适用于一个小国，这一切的等级会毁灭一个小国的。

但是，如果要治理好一个大国是很困难的，那么要由唯一的一个人来把它治理好，就更为困难了；我们知道，由国

王指定代理人的时候会产生怎样结果的。

有一种最根本的不可避免的缺点，使得国君制政府永远比不上共和制政府，那就是：在后者中差不多只有英明能干的人，公共舆论才可能把他们提升到首要的职位上来，而他们也才会光荣地履行职务的；反之，在国君制下，走运的人则常常是些卑劣的诽谤者、卑劣的骗子和卑劣的阴谋家；使他们在朝廷里爬上高位的那点小聪明，当他们一旦爬上去之后，就只得向公众暴露他们的不称职。人民在这种选择方面要比君主更少犯错误；而且一个真正有才能的人能出任阁臣的，几乎就如一个傻瓜而能出任共和政府的首脑一样，同样是罕见。因此，如果由于某种幸运的机缘，一个天生治国的人物居然在一个几乎被一群矫揉造作的执政者们弄得全国陆沉的国君制里执掌了国政，他所发挥的才能一定会使人们大为吃惊；这就会给那个国家开辟一个新时代。

要把一个国君制国家治理好，那么它的大小或者说它的面积，就必须视统治者的能力而定。征服一个国家要比治理一个国家容易得多。有一根足够长的杠杆，人们只需用一个手指头便能够摇动整个世界；可是要担负起全世界来，却非得有赫居里士的肩膀不可了。一个国家无论是多小，但对它来说君主几乎总还是太渺小的。反之，如果出现了这种极其罕见的情况，国家对它的首领来说竟然是太小了的话，那时国家也还是治理不好的；因为首领总是追求自己的宏图远略，而就忘记了人民的利益；而且由于他滥用他那过多的才干而给人民造成的不幸，决不逊于一个能力有限的君主由于自己缺乏才能而给人民所造成的不幸。可以这样说，一个王国的

每朝每代都必须根据君主的能力来加以扩张或者收缩；反之，一个元老院的才干则有着比较稳定的尺度，国家于是就可以有稳定的疆界，而国家的行政也不会太坏。

个人专制的政府，其最明显的弊端就是缺乏那种连续不断的继承性，而那在其他两种制度之下却构成一种毫不间断的联系。一个国王逝世，就需要另立国王；选举造成了一种危险的间断期，那是狂风骤雨式的。而且除非公民们能够大公无私、团结一致，——这是那种政府简直不能期望的事，——否则阴谋、舞弊必将插手进来。把国家收买到手的人到头来而不出卖国家，不从弱者的身上捞回自己从前被强者所敲去的那笔钱，那是难得的事。在这种行政机构里，迟早一切都会变成金钱交易，并且人们在国王治下所享受的和平比起空位时期的混乱来要坏得多。

人们都曾经做过哪些事来预防这些弊病呢？人们曾经使王位固定由某些家族来世袭，并且还规定了继承的顺序，以预防国王逝世时的一切麻烦。即是说，人们既然是以临朝当政的种种不便来代替选举的不便，所以也就是宁可要表面的太平而不愿意要贤明的行政；他们宁可冒着由婴儿、怪人或傻瓜来当首领的危险，而不愿意为了选择好国王而发生纠纷。他们未曾考虑到，在冒着这种二者择一的危险的时候，他们几乎是使所有的机会都不利于自己了。小但尼斯的父亲谴责小但尼斯一桩可耻的行为时说：“我给你做过这种榜样吗？”儿子回答说：“啊，可是你的父亲却不是国王啊。”小但尼斯的这段话是颇具道理的。

一个人提升到可以号令别人的时候，一切就都来争相剥

夺他的正义感和理性了。据说人们曾煞费心机地要把统治的艺术教给年轻的君主们；可惜看来这种教育并没有让他们受益。人们最好还是先着手教给他们以服从的艺术吧！历史上那些有名的最伟大的国王们所受的教养，决非为了进行统治的。统治乃是这样的一种科学：人们学得过多以后，掌握得就最少，但在只知服从而不知号令的时候，则会收获最多。“*Nam utilissimus idem ac brevissimus bonarum malarumque rerum delectus, cogitare quid aut nolueris sub alio principe, aut volueris.*”（“因为判断好坏最有效的也是最简捷的方法，就是想一想自己愿意要什么，不愿意要什么，假如做国王的不是自己而是另一个人的话。”）

这种缺乏连贯性的后果之一，就是皇室政府的变化无常；皇室政府时而规定这种计划，时而规定那种计划，全以统治者的君主或其统治的代理人的性格而定；因此便不能有一个长期固定的目标，也不能有一贯的行动。这种变化多端永远会让国家动荡不定，从一种规范转到另一种规范，从一种政策转到另一种政策；而在其他的政府之下，则由于君主永远是同一的，也就不会发生变化。于是我们便可以看到：一般说来，如果说宫廷中有着更多的阴谋诡计的话，那么在元老院中就有着更多的智慧，而共和国则以更稳定的并且遵循得更好的观点向着自己的目标前进，绝不是内阁的一次革命便引起国家中的一次革命；因为一切大臣而且几乎一切国王所共有的规范，就是在所有事情上都采取与他们前任相反的措施。

根据这种不连续性，我们还可以解决王权派的政论家们

惯有的一种诡辩；那就是，他们不仅以国家政治来比之家政，以君主比之家长，——这种谬误已经被我们驳斥过了，——而且还任意地赋予这位行政官以种种他所必须具备的德行，并总是假定君主真的就是他所应当的那种情况。依这种假定，皇室政府就显然要比其他任何政府更为合理，因为它无可辩驳地乃是最强而有力的政府；而且假如没有由于缺少一个更能符合公意的团体意志的话，它还可能是最好的政府。

但是，如果按照柏拉图的说法，天性上的国王原本就是极其稀有的人物；那么天性与幸运两者能汇合起来而把王冠加在他的头上，那更该是多么地稀有。而且，如果皇室的教育必然会腐蚀接受这种教育的人的话；那么对于那些培育出来就是为了治国的人们，我们还能指望什么呢？因此，把皇室政府与一个好国王的政府混为一谈，只能是自欺欺人罢了。为了看清楚这种政府的本身到底如何，就必须考虑到昏庸无道的君主治下的政府；因为这些君主们在位时就是昏庸无道的，否则就是王位使得他们昏庸无道。

上述的难点并没有逃过作家们的眼睛，可是他们竟然丝毫不感到为难。他们说，补救的方法就只是毫无怨言地服从。据说上帝震怒时便派遣坏国王降世，所以就只好忍受，当作是上天的惩罚。这种言论无疑是有启发性的；但是我怀疑把它放在一本政治著作里，是不是还不如放在神坛上要更恰当一些。一个医生许下了奇迹，而他的全部本领只不过是劝病人忍受；我们还会说他什么呢？很显然，当我们有了一个坏政府的时候，我们应当忍受它；但问题在于，怎样才能找到一个好政府。

第七章 论混合政府

严格说来，根本就没有单一的政府。一个独一无二的首领也应当有下级的行政官；一个人民政府也应当有一个首领。因此，在行政权力的划分上，总会有着由数量较多到数量较少的级差；不同之处在于，有时候是多数依附于少数，有时候是少数依附于多数。

有时候，这一划分是相同的；无论其各个组成部分是相互依附的，像英国的政府那样，还是各个部分的权威都是独立的却又不完整的，像波兰那样。后一种形式是一种坏形式，因为它令政府根本不能有统一性，而且使国家缺乏联系。

哪一种政府更好？是单一的政府，还是混合的政府？这是政论家们所激烈争论的焦点；而对于这个问题，也必须做出如我上面在论述各种不同的政府形式时所已经得出的相同的结论。

单一政府的本身是最好的，只因为它是单一的。但是当行政权力并不完全依附于立法权力的时候，也就是说当君主对主权者的比例大于人民对君主的比例时；就必须对政府进行划分以弥合这种比例上的失调。因为这样，政府的各个部分对臣民的权威并没有减少，而它们的划分又使得它们全体都并在一起也不如主权者强大有力。

人们还可以设立各种居间的行政官以预防这种不便，这

些居间的行政官并不妨害政府的完整，而只能起平衡上述两种权力的作用并能保护他们相应的权利。这时候的政府并不是混合的，而是有节制的。

人们还可以用一些类似的方法来补救与之相反的不便；当政府过于松懈的时候，就可以设置一些委员会使之集中化，这正是所有民主制国家所实行的。在前一种情形下，人们划分政府是为了削弱政府；而在后一种情形下，则是为了加强政府。因为强力的极限与软弱的极限同时都出现在单一政府之下，否则，混合的形式则产生适中的力量。

第八章 论没有一种政府形式 适宜于一切国家

自由并非任何气候之下的产物，所以也不是任何民族都能达到的。我们越思考孟德斯鸠所确立的这条原则，就越体会其中的真理；人们越是反驳它，就越有机会得到新的例证来肯定它。

在全世界的任何政府中，公家都是只消费而不生产的。那么，他们所消费的资料从何而来？那就来自其成员的劳动。正是个人的剩余，才提供了公家的需求。为此，只有当人类劳动的收获超出他们自身的需要时，政治状态才能够存在。

然而，这种过剩在全世界的所有国家里并不是都一样的。在有些国家里，它是相当大的，但在另一些国家里却微不足

道，另外一些国家里根本就没有，再有些国家则是负数。这一比率要取决于气候的好坏，土地所需要的劳动种类、物产的性质、居民的力量和他们所必需的消费量的多少，以及这一比率所由以构成的许多其他的类似比率。

另一方面，各种政府的性质也不一样，它们的胃口也不同；并且这些不同还要基于另一条原则，即公共赋税距离它们的来源越远，则负担就越重。衡量这种负担，决不能只根据税收的数量，而是要根据税收转回到原纳税人手里时所必然经历的路程。如果这一流转过程既迅捷而又规定得好，那么无论人民纳税是多少，都无关紧要；人民总会是富足的，财政状况总归是良好的。反之，无论人民所缴纳的是多么地少；但是，如果连这一点也永不再回到人民手里，那么由于不断的缴纳，人民不久就会枯竭；这样国家就永远不会富足，人民就永远贫困。

由此可见，人民与政府的距离越远，则贡赋也就越沉重；因此，在民主制下人民负担最轻，在贵族制下负担较大，在国君制之下负担最大。所以，国君制只适宜于富饶的国家；贵族制只适宜于财富和版图都适中的国家；民主制则合适于小而贫困的国家。

事实上，我们越加以思考，就越能在这里面发现自由国家与国君制国家之间的区别。在前者中，一切都用于共同的利益；而在后者中，则公共力量同个别力量二者是互为倒数的，一个扩大乃是由于另一个削弱。归根结底，专制制度之统治臣民并非为了要使他们幸福，而是要使他们贫愁困苦，以便统治他们。

在每种气候之下，都有许多自然因素；我们可以依据这些自然因素指出政府的形式，因为政府的形式是受气候的力量所限制的；我们甚至可以说出它应该具有什么样子的居民。

凡是贫瘠的地方，产品的价值抵不上劳动的，就应该任其荒废，或者只由牲畜来居住。人们劳动的所得刚刚能维持需要的地方，应当由一些野蛮民族来居住；在那里，一切典章制度都是不可能的。劳动生产剩余不多的地方，适合于自由的民族；土地富饶肥沃，劳动少而出产多的地方，则应该以国君制来统治，以利君主的奢侈能消耗掉臣民过多的剩余；因为这种过剩被政府所吸收要比被个人消费掉好得多。我知道，这里有例外；但是这些例外的本身就证明了这条规律，也即是，它们迟早会产生革命，使事物又回到自然的秩序。

永远应该把一般规律与特殊原因区别开来，特殊原因仅能影响到一般规律的效果。即使整个南方布满了共和国而整个北方布满了专制国，然而由于气候的作用，专制之宜于炎热的国土、野蛮之宜于寒冷的国土、美好的法典制度之宜于温带地区，仍然并不因此而减少其为真理。我也见到人们虽然同意这个原则，但应用起来还是有争论的：人们会说寒冷的国土也有极其肥沃的，南方的国土也有极其贫瘠的。这个难题，只有对于那些不从全面的比率来考察事物的人，才算是难题。因为，正如我所述，还必须要计算劳动、力量、消费量等等的比率。

假如有两块相同的土地，其中一块的产量为五，另一块为十。如果前者的居民消耗量为四，而后者的居民消耗量为九；这样，前者产量的过剩是五分之一，而后者的过剩却为

十分之一。两者过剩的比率既然与生产量的比率成反比，所以生产只等于五的那块土地，其剩余要比生产等于十的那块土地的剩余多出一倍。

然而这并非产量加倍的问题，并且我也不相信竟有从把寒冷国土的丰饶程度一般地等同于炎热国土的丰饶程度。可是，姑且让我们假设有这样的相等；如果我们愿意的话，让我们衡量一下英国与西西里以及波兰与埃及吧；往南就是非洲和印度群岛，再往北就什么也没有了。为了使它们的产量相等，在耕作方面该有多大的悬殊啊！在西西里，只须松松土而已；而在英国却须付出多么大的精工细作啊！因此，在必须用更多的人手才能得到相等产量的地方，它的剩余量也就必定会更少。

此外，还应该考虑到同等数量的人在炎热的国土上，其消耗却要少得多。气候要求这里的人们要节制食欲才能保持健康；欧洲人在这里如果要像在自己家乡里那样生活，一定会死于痢疾和消化不良的。沙尔丹说：“同亚洲人，我们简直是食肉兽，是豺狼。有人把波斯人吃得少，归因于他们对土地耕种不足；而我则不然，我相信他们的国家之所以不那么富有粮食，正是因为居民需要得少。”他接着又说：“如果他们的节食是土地歉收的原因，那就应该只有穷人才吃得少，而不应该所有的人普遍都吃得少；并且在各个省份里，人们也就应该依照土地的丰饶程度而吃得有多有少，却不应该是全国的人都同样吃得少。波斯人对自己的生活方式引以自豪，他们说只要瞧瞧他们的气色就可以看出，他们的生活方式比起基督教徒的生活方式要优越得多。的确，波斯人的肤色都是

匀净的；他们的皮肤是美丽的，细润、光泽；然而，他们的属民，那些按照欧洲人的方式而生活的阿美尼亚人的面容，则粗糙并多面刺，并且他们的身材也是既肥蠢又笨拙。”

越接近赤道，人民生活的所需就越少。他们几乎不吃什么肉类；大米、玉米、高粱、小米和卡萨麸就是他们的日常食品。印度群岛有好几百万人，他们每天的食品还不值一苏钱。即使在欧洲，我们也看到北方民族与南方民族之间，食欲有显著的差异。一个德国人的一顿晚饭，一个西班牙人可以吃上一星期。在人们比较贪吃的那些国家里，奢侈也就转到食品上来。在英国，奢侈表现为酒席上的肉食罗列；而在意大利，人们设宴则只是用糖果和鲜花而已。

衣着的奢侈也可以表明类似的不同。在季节变化急剧的气候之下，人们穿得就更好也更简单；但在人们的穿着只是为了装饰的那种气候之下，人们就力求衣服华丽而不求适用了，在这里衣服本身也就是一种奢侈品。在那不勒斯，你每天都可以看到许多人在鲍昔里普山上闲逛，只穿着光彩夺目的外衣而不穿内衣。就房屋来说，情形也相同：当人们完全用不着担心气候会伤害人的时候，他们就一味讲求富丽堂皇。在巴黎、在伦敦，人们要求住得温暖而舒坦。但在马德里，人们虽有着的客厅，但却没有可以关得了的窗子；而且他们就在老鼠洞般的屋子里睡觉。

在炎热的国度里，食物更丰满而多汁，——这是第三种差别，而这种差别是不可能不对第二种差异产生影响的。为什么在意大利，人们要吃这么多的蔬菜？就因为意大利的蔬菜好，营养高，味道美。在法国，蔬菜全是用水浇灌的，所

以毫无营养，因而筵席上也就几乎不把蔬菜当一回事。可是它们并不少占土地，并且至少也得费同样的气力去栽培。这是既定的经验了，巴巴里的小麦尽管次于法国的小麦，可是能出更多的面粉；而法国的小麦却又比北方的小麦出粉更多。由此推论：在从赤道到北极的这个方向上，一般都可以观察到相似的级差现象。从同等数量的产品之中，所得到的粮食却较少，这岂不是个显而易见的因素吗？

除这些不同的考虑之外，我还要补充另一条考虑，它是从其中引申出来的，并且还可以加强它们。那就是：炎热的国度比寒冷的国度所需要的居民较少，而所能养活的居民却较多；这就产生一种永远有利于专制制度的双重剩余。同样数量的居民所占的地面越广阔，则反叛也就越困难；因为他们无法快捷而又秘密地配合一致，而且政府总会很容易揭露反叛的阴谋，并切断一切交通。但是为数众多的人民越是聚集在一起，政府也就越发无法篡夺主权者。首领们在他们的密室之中谋划，也正像君主在他的内阁会议中那样一样地安全；而且群众汇集在广场上，也会像军队集合在营房里一样地迅速。因此一个暴君政府的便利之处，就在于它能在远距离上行动。借助于它所建立的各个支点，它的力量就能像杠杆的力量一样随长度而增大。相反，人民的力量则只有集中起来才能行动；否则。它就会消灭，就如洒在地面上的火药的作用，只能是星星点点地燃烧罢了。这样，人口最少的国家最适于暴君制；凶猛的野兽是能在荒野里称王。

第九章 论一个好政府的标志

要是有人提问，哪种才是最好的政府，那他是提出一个既无法解答而又无从确定的问题了；或者说，——假使我们愿意这样说的话，——各民族的绝对的与相对的地位有多少种结合的可能的组合，也就有多少种最好的答案。

但是，如果人们要问，根据什么标志才能辨别某一个民族治理得是好还是坏；那就是另一回事了，这个实际问题是可以解决的。

然而，人们却根本没有解决过这个问题，因为每一方都想以自己的方式来解决它。臣民们赞许公共的安宁，公民们赞许个人的自由；一方宁可财产有保障，而另一方则宁可人身有保障；一方要求最好的政府应是最严厉政府，而另一方则主张它是最温和的政府；前者要求惩处犯罪，而后者则要求预防犯罪；一方认为最好是为四邻所畏惧，而另一方则更乐意被四邻所忽视；一方所满意的是金钱的流转，而另一方则要求人民有面包。即使人们对于这些以及其他的类似之处都能意见一致，是不是这个问题就能前进一步了呢？道德方面的数量是缺乏精确尺度的，所以即便人们对于这种标志意见一致了，可是在估价上又如何才能持一致意见？

于我，我总是惊讶人们何以竟不认识一种如此简单的标志，或者说何以人们竟这样没有信心而不肯承认这一点。政

治结合的目的是为什么？就是为了它的成员的生存与繁荣。而他们生存和繁荣的最确切可靠的标志又是什么呢？那便是他们的数目和他们的人口了。因此，就不要到别处的地方去寻找这个众说纷纭的标志吧！假使一切情况都相同，那么一个不靠外来移民的办法、不靠感化、不靠殖民地的政府，而在它的统治下公民人数繁殖和增长得最多的，就确切无疑地是最好的政府。那个在它的统治下人民减少而凋零的政府，就是最坏的政府。统计学家们，那些就是你们的事了；有请你们来计算，来衡量，来比较吧。

第十章 论政府的滥用职权 及其蜕化的倾向

个别意志既然总不停地在反对公意，因而政府也就继续不停地努力反对主权。这种努力越加强，体制就改变得越多；而且这里既然压根没有别的团体意志可以抵抗君主的意志并与之相持衡，因此迟早总有一天君主终于会压倒主权者并毁灭社会条约的。这就是那种内在的、不可避免的弊病的根源，它从政治体诞生之日起，就在无休止地趋向于摧毁政治体，就像衰老与死亡最终会摧毁人的身体一样。

一个政府的蜕化有两条通常的途径，即政府的收缩，和国家的解体。

当政府由多数过渡到少数的时候，也即是，由民主制过

渡到贵族制和由贵族制过渡到王政的时候，政府就会收缩。这原本是政府的天然倾向。假使政府是由少数退回到多数，那么，我们就可以说它是松弛了；但是这一逆转过程是不可能产生的。

实际上，一个政府是绝不会改变形式的，除非是它的力量的消耗使得它过于衰微，以致于没法继续保持原状的时候。但是，如果政府在扩张的过程中仍然使自己松弛的话，政府的一切力量就会化归乌有，并且它本身也就更难以生存下去。因此，就必须随着政府力量的耗损程度而加以补充和紧缩，否则，这个力量所维持的国家就会沦于毁灭。

国家解体的情况，可以通过两种方式产生。

首先是君主不再按照法律管理国家而夺取了主权利力。这时就发生了重大的变化；这时就不是政府在收缩，而是国家在收缩。即大的国家解体了，而在大的国家之内又形成了另一个仅仅是由政府的成员所构成的国家，这个国家对其它人民来说，就只能是他们的主人，是他们的暴君。因此，从政府篡夺了主权的那个时刻起，社会公约就被摧毁了；于是每个普通公民就自然地又恢复了他们生来的自由，这时他们的服从就是被迫的而不是有义务的了。

当政府的成员们分别地篡夺了那种只能由他们集体来行使的权力时，也会出现同样的情况；这同样是一种违法，并且还能造成更大的混乱。这时，可以说是有多少行政官就有多少君主；同时国家的分裂也不亚于政府，它不是灭亡就是改变形式。

当国家解体的时候，政府的滥用权力——不论它是怎样

滥用权力——就通称为无政府状态。不一样的是，民主制则蜕化为群氓制，贵族制则蜕化为寡头制。我还应当说，王政就蜕化为暴君制；但是最后这个名词是含混不清的，需要加以解释。

在通俗的意义上，一个暴君就是一个不顾正义、不顾法律而用暴力实行统治的国王。但在严格来说，一个暴君则是一个僭据王权但没有权利享有王权的人。希腊人的暴君一词，原意就是如此；凡是其权威不合法的君主，希腊人便称之为暴君，不管他们是好是坏。暴君和篡夺者是两个完全的同义词。

为了给不同的事物以不同的名称，我要把王权的篡夺者称为暴君，而把主权利力的篡夺者称为专制主。暴君是一个违背法律干预政权而按照法律实施统治的人；专制主则是一个把自己置身于法律之上的人。因而暴君可以不是专制主，但专制主则永远是暴君。

第十一章 论政治体的死亡

最好体制的政府，其自然的而又不可避免的倾向即是如此。如果斯巴达和罗马都灭亡了，那么，还有哪个国家能够希望亘古长存呢？假使我们想要建立一种持久的制度，就千万别梦想使它成为永恒的吧。为了能够成功，就不要去尝试不可能的事，也不要自诩能赋予人类的作品以人类的事物所

不允许的巩固性。

政治体也犹如人体这样，自它一诞生起就开始走向死亡，它本身就包含着使它自己灭亡的原因。但是这两者却都能具有一种或多或少是茁壮的、而又适合于使本身在或长或短的时间内得以生存的组织。人体的组织是大自然的作品；国家的组织则是人工的作品。延长自己的生命这件事并不取决于人；但是赋予国家以它所可能具有的最好的组织，从而使它的生命能够尽可能地延长，这件事就要取决于人了。体制最好的国家也要灭亡的，但与别的国家相比要晚一些，假如没有意外的事件促使它夭折的话。

政治生命的原则就在于主权的权威。立法权是国家的心脏，行政权就是国家的大脑，大脑指使各部分运动起来。大脑可能陷于麻痹，而人依旧活着。一个人可以麻木不仁地活着；但一旦心脏停止了它的跳动，则任何动物马上就会死掉。

国家的生存绝不是依靠法律，而是依靠立法权。旧有的法律虽不能约束现在，然而我们可以把沉默认为默认，把主权者本来可以废弃的法律而并未加以废弃看作是主权者在继续肯定法律有效。主权者的全部意图一经宣布，只要他没有被撤销，就永远都是他的意图。

人们何以会那样地尊崇古老的法律？正是由于这个原因。人们愿意相信，唯有古代的意志的优越性才能把那些法律保存得如此悠久；如果主权者不是在一直承认这些法律有益的话，他早就会千百次地废除它们了。这就是为什么在一切体制良好的国家里，法律不但远没被削弱，反而会不断地获取新的力量的原因；古代的前例使得这些法律日益受人尊敬。反

之，凡是法律越古老便越削弱的地方，那就证明了这里不再有立法权，而国家也就不再有生命了。

第十二章 怎样维持主权威威

除了立法权力主权者以外便没有其它的力量，所以只能依靠法律而行动；而法律又不过是公意的正式表示，所以当有人民集合起来的时候，主权者才能行动。有人会说：把人民都召集在一起，这是多么狂妄！在今天，这是一种妄想；但是在两千年以前，这却不是一种妄想。那么，难道是人性的改变了吗？

精神事物方面的可能性的局限，并不像我们所想像的那么狭隘。正是我们的弱点、罪过、偏见，把它们给束缚住了。卑劣的灵魂是绝不会信任伟大的人物的；下贱的奴隶们则带着讥讽的神色在嘲笑着这个名词自由。

让我们根据已经做出的事情，来考察可能做得到的事儿吧。我不谈古代希腊的共和国；但是在我来看，罗马共和国是个伟大的国家，罗马城是一个伟大的城市。最后一次的户口统计数字表明，罗马武装起来的公民四十万人，而全帝国的最后数字则有公民四百万人以上，还没包括属民、外邦人、妇女、儿童和奴隶在内。

我们不难想像，这个首都发动周围数量庞大的人民要时常集会，该是多么困难！然而罗马人民很少有连续几个星期

不集会的，而且甚至还要集会很多次。罗马人民不仅行使主权的权利，而且还行使一部分政府的权力。他们处理某些事务，便审判某些案件，而且全体罗马人民在公共会场上几乎在同时既是行政官而又是公民。

如果追溯一下各民族早期的历史，不难发现大部分的古代政府，即便是像马其顿人和法兰克人那样的国君制政府，也都曾有过相似的会议。无论如何，这一无可辩驳的事实本身就回答了一切难题。依照现有来推论可能，我认为是个好方法。

第十三章 怎样维持主权权威（续）

集会在一起的人民一旦批准了一套法律，便确立了国家的体制；但这还不够。他们已经建立了一个永久性的政府，或者是一劳永逸地提供了选择行政官的方法；这也还是不够的。除意外情况所可能需要的特别集会以外，他们还必须有固定的、按期的、绝对不能取消或延期的集会，从而到了规定的日期人民便能合法地依据法律召开会议，而不需要其他任何形式的召集手续。

但是，除了这种纯属按期举行的法定集会之外，其他一切的人民集会——即凡不是由负有这种责任的行政官依法定方式所召集的人民集会——就都应该视为非法的，而且它所决定的一切也都应该视为是无效的；因为召集会议的命令本

身就应当是依据法律的。

至于合法集会次数的多少，则取决于多方面的考虑，对此我们无法作出确切的规定。一般地说，政府越是有力量，则主权者就越应该经常地表现他自己。

人们会向我说，这对于仅有一个城市的国家可能很好，但是如果国家包括许多城市，又该怎么办呢？我们是把主权权威分开呢？还是应当使之集中于一个城市，并使其他任何城市都隶属于它呢？

我回答道：我们应该既不用前一种方法，也不用后一种方法。首先，主权权威只有一个；我们割裂它，就不可能不毁灭它。其次，一个城市，好比一个国家一样，是不可能合法地归属于另外一个城市的；因为政治体的本质就在于服从与自由二者的统一，而臣民与主权者这两个名词乃是同义的相关语，这两种观念就结合为公民这一名称。

我还要回答，把许多城市结合成为一个唯一的城邦，总归是坏事；而且想要作为这种结合时，人们也无法自夸可以免于各种天然的不方便。绝不能以大国的滥用权力为借口来反对主张只要小国的人。然而又怎样才能使小国有足够的力量来抵抗大国呢？那就得像往昔希腊的城市抵御过大王那样，就得像晚近的荷兰和瑞士曾经抵抗过奥地利王朝那样。

不过，人们如果不能把国家缩小到恰当的疆域之内的话，那么就还有另一种办法：那就是根本不允许有一个首都，而是把政府轮流设在每个城市里，并在各个城市一一地召集全国会议。

使人口平均分布在领土上，使相同的权利普及于各个地

方，使各处都享有富足与生命；只有如此，国家才能成为既是尽可能最强而有力的，同时又是尽可能治理得最好的国家。切记：城市的高墙厚壁都只是由乡村房屋的断井颓垣而构成的。每当我看见京城里兴建一座宫殿，就像看见了这是把整个的国土沦为一片废墟。

第十四章 怎样维持主权权威（续）

当人民合法地集会而成为主权者共同体的那个时候，政府的一切权限便告终止；行政权也就中断，于是最渺小的公民的身分便和最高级行政官的身份是同样地神圣不可侵犯，因为在被代表的人已经推出的地方就不能再有代表了。罗马人民大会里所出现的骚乱，大多是由于不知道或者忽略了这条规则的原故。执政官此时只不过是人民的主席，保民官仅仅是单纯的议长，而元老院则毫无地位可言。

在这种中断期间，君主要承认、或者应该承认有一个实际的在上者，这对于他来说总是恐怖的事；而这种人民的集会，由于它是对政治共同体的一种保护和对政府的一种约束，因而在任何时代里都成为首领们的一种担忧。于是他们总是不惜用尽费尽、种种反对、种种刁难与种种诺言，力求抗拒公民的集会。假如公民是贪婪的、懦弱的、畏缩的、爱利益更有甚于爱自由的话，他们就不能长期抵抗政府这种一再的努力了。反抗的力量就如此不断地在增长着，而主权权威便

总将消逝，于是大部分城邦也就会过早地倾覆与消亡。

但是在主权的权威与专断的政府之间，有时会产生一种中间的力量；这一点就是下面必须要谈及的了。

第十五章 论议员或代表

当公共服务不再成为公民的主要事情，并且公民宁肯掏自己的钱口袋而不愿本人亲自来服务时，国家就已经濒临毁灭了。需要出征作战吗？他们可以出钱雇兵，而自己却呆在家里。需要去参加议会吗？他们可以推举议员，而自己却呆在家里。由于懒惰与金钱的原因，他们便最终有了可以奴役自己祖国的军人和可以出卖自己祖国的代表。

恰是由于商业与工艺的扰攘、由于唯利是图、和柔弱而贪图享受，人身的服务才被转化为金钱。人们拿出自己的一部分收益，为的就是可以更安逸地增加自己的收益。拿钱吧，不久你就会得到枷锁的。钱财这个字眼是奴隶的字眼；在城邦里是不知有这个字眼的。在一个真正自由的国家里，所有一切都是公民亲自来做，没有任何事情是要用钱的。他们决非花钱来免除自己的义务，而是花钱来亲身履行自己的义务。我距离通常的观念确实是太远了；我相信劳役要比租税更不违背自由。

国家的体制愈良好，则公民的精神，公共的事情也就愈重于私人的事情。私人的事情甚至于会大幅度减少的，因为

整个的公共幸福就构成了相当一部分个人幸福，所以极少还有什么是要再要个人费心去寻求了。在一个政绩良好的城邦里，人人都会奔向大会去的；而在一个坏政府之下，就没人愿意朝着那个方向迈出一步了，因为没有人对于那里所发生的事情感兴趣，因为人们预料到公意在那里是不会占优势的，而且最后也因为家务的操心而吸引住了人们的一切。好法律会导致更好的法律，坏法律则会导致更坏的法律。只要有人谈及国家大事时说：这和我有什么相干呢？我们可以料定这个国家就算完了。

爱国心的冷却、私人利益的频繁活动、国家的庞大、征服、政府的滥用权力，这些都能使我们联想到国家议会中人民的议员或代表的来路。他们也就是在某些国家里人们所公然称为的第三等级。这样竟把两个等级的特殊利益摆在了第一位和第二位；而公共利益却只占第三位了。

正如主权是不能转让的一样，同理，主权也是不能代表的；主权在本质上是由公意所构成的，而意志又是绝对不可以代表的；它只能是同一个意志，或者是另一个意志，而绝不能有任何中间的东西。所以人民的议员就不是、也不可能是人民的代表，他们只不过是人民的办事员罢了；他们并不能作出任何肯定的决定。凡是不曾为人民所亲自批准的法律，都是无效的；那根本称不上什么法律。英国人民自以为是自由的；他们是大错特错了。他们只有在选举国会议员的时间里，才是自由的；议员一旦选出之后，他们就是奴隶，他们就等于零了。在那短促的自由时刻中，他们运用自由的那种办法，也确实值得他们丧失自由的。

代表的观念是近代的产物；它起于封建政府，源于那种使人类屈辱并使“人”这个名称丧失尊严的、既罪恶而又荒谬的政府制度。在古代的共和国中，而且甚至于在古代的君主国里，人民是从来没有过代表的，他们并不知道有这么个名词。在罗马，保民官是如此之神圣，人们甚至于从未曾想像过他们会篡夺人民的职能，而且他们在那样广大的人群中也从来没有试图对于自己作为首领的地位来一次全民投票；——这一点是独到之处。但是，根据革拉古时代所发生的情况，即有一部分公民竟从屋顶上进行投票，就可以判断人多数众有时候会造成怎样的麻烦了。

在权利与自由就是一切的地方，不方便是不算一回事的。那些明智的人民会以恰当的措施来安排一切，他们会叫他们的役吏去做保民官所不敢做的事；因为他们无须担心他们的役吏会想要代表他们。

但是，为了说明保民官是怎样代表人民的，我们只须设想一下政府是怎样代表主权者一样就够了。法律既然只不过是公意的宣告，所以十分显然，在立法权力上人民是不能被代表的；可是在行政权力上，人民则是可以并且应该被代表的，因为行政权力不外乎是把力量运用在法律上而已。由此便可以看出，在仔细加以考察之后，人们就能发现很少有几个民族是有法律的。无论如何，我们可以肯定，保民官不具有任何部分的行政权力，因此永远不能以其职务上的权利来代表罗马人民，除非他篡夺了元老院的权利。

在希腊，只是人民所需要做的事情，都由人民自己去做；他们经常地在广场上集会。他们生活在温和的气候中，他们

绝不贪求；奴隶们做他们的劳动；他们的大事只是自己的自由。但是如今既已不再有这种同样的便利，又怎么还能保持同样的权利呢？你们那种更严酷的气候使得你们有着更多的需求，公共会场一年之内有六个月是无法驻足的，你们含混不清的言语不可能在露天场上被人们听清楚；你们关心自己的收入远甚于自己的自由，而你们害怕被人奴役却远不如害怕贫困。

什么！难道自由唯有依靠奴役才能维持吗？或许是的。是两个极端相互接触了。凡是自然界中完全就不存在的事物都会有其不便，而文明社会比起其他一切来就更为如此。的确是有这种不幸的情况，在这种情况下，如果人们不以别人的自由为代价便不能保持自己的自由，而且若不是奴隶极端地做奴隶，公民便不能彻底自由。斯巴达的情况即是如此。至于你们这些近代的人民是根本没有奴隶的，可是你们自己就是奴隶；你们以你们自己的自由偿付了他们的自由。你们曾经大事夸耀你们的这种偏好，然而我发现其中却是怯懦多于人道。

所有这些，我的意思绝不是说非有奴隶不可，更不是说奴役权是合法的，因为我已经证明了恰好与此相反。这里我只是说明，何以自以为是自由的近代人民竟然要有代表以及为何古代的人民竟没有代表。不管怎样，一旦一个民族举出了自己的代表，他们就不再是自由的了；他们就不复存在了。

仔细考察了一切之后，我认为除非是城邦十分小，否则，主权者今后便不可能在我们中间继续行使他自己的权利。可是，如果城邦是非常小的话，它不会被人征服吗？不会的！下

面我就要说明，人们怎样才能把一个大民族的对外力量与一个小国的简便的制度和良好的秩序结合起来。

第十六章 论政府的创制 绝不是一项契约

一旦立法权确立之后，就必须同样地确立行政权；因为行政权只能由个别的行为来运用，而并不属于立法权的本质，所以它很自然地与立法权相分离了。主权者，以主权者来考虑，如果可能具有行政权的话；那么，权利与事实就会混淆不清，以致于使人们再也弄不清楚什么是法律，什么不是法律了。于是这种变了质的政治体就会很快地成为暴力的战利品，尽管政治体原是为反对暴力而创立的。

全体公民既然根据社会契约是人人平等的，因此全体就可以规定什么是全体所应该做的事，同时又没有人有权利要求别人去做他自己所不做的事。这是使政治体得以生存与活动所必不可少的权利；主权者在创立政府时所赋予君主的，正是这种权利。

很多人觉得，创设政府的行为乃是人民与他们给自己所加上的首领之间的一项契约；由于这一契约，人们就规定了双方间的条件，即一方有发号施令的义务，而另一方有服从的义务。但我坚信，人们将会承认这是一种奇怪的缔约方式。让我们且看这种见解是否站得住脚吧。

首先，至高无上的权威是不能加以改动的，正如与它不能转让一样；限制它也就是毁灭它。说主权者给自己加上一个在上者，这种说法乃是荒谬的、自相矛盾的；自己使自己负有服从一个主人的义务，那就是使自己又恢复了彻底的自由。

其次，显而易见，这种人与某某人之间的契约乃是个别的行为。由此可见，这一契约既不是法律，也不是主权的行为，因而它也就不是合法的。

最后，缔约者双方相对间都只处于唯一的自然法之下，而彼此间的相互协定又没有任何保证；这就在各个方面都是与政治状态相违背的。手掌握权力的人既然永远都是执行契约的主人，这就无异是以契约这个名称加之于这样的一种行为，即一个人对另一个人说：“我把我的所有都给你，条件是随便你还给我多少都可以。”

一个国家中只能有一个契约，那即是结合的契约；但这个契约本身就排斥了其他一切契约。我们无法想像任何另一个公共契约是不会破坏最初的契约的。

第十七章 论政府的创制

然则，应该用何种观念来理解创制一个政府的这一行为呢？首先要指出，这种行为乃是一种复合的行为，或者说，是由其他两种行为所构成的，也就是法律的确立与法律的执行。

由于前一种行为，主权者便规定，要有一个政府共同体按照这样或那样的形式建立起来；很明显，这种行为即是一项法律。

由于后一种行为，人民便任命首领来负责管理已经确立的政府。可是这一任命只是一种个别行为，因此它并不是另一项法律，而只是前一项法律的后果，是政府的一种职能。

困难就在于理解，在政府出现之前，人们为什么能够有一种政府的行为；而人民既然只能是主权者或是臣民，在某种情况下，又为什么能够成为君主或者行政官。

也正是在这里才能够发现政治体的最可惊异的性质之一，它就因为这一性质而调和了外在互相矛盾的活动。因为这一点是由于主权猝然间转化为民主制而告完成的；从而，并没有任何显而易见的变化，而仅只是由于全体对全体的另一种新关系，公民就变成了行政官，于是也就由普遍的行为过渡到个别的行为，从法律过渡到执行。

这种关系上的转变绝对不是一种思辨上的玄虚，而是有实践上的例证的；在英国国会里，每天都发生着这种事情。英国国会的下院，在某种情况下，为了能更好地讨论事务，就转变为全院委员会；前一瞬间它还是主权的庙堂，这时却变成了单纯的委员会机构。因此，它随后便须向作为下院的它自身，提出有关它在全院委员会上所做出的规划的报告；而且在另一种名义之下，再来讨论它自己在前一种名义下所已经决定了的东西。

这就是民主政府所固有的便利，它在事实上仅只是由于公意的一次简单的行为就可以确立。从此，这个临时的政府

或者是继续当权，——假如这就是它所采取的形式的话，——或者是以主权者的名义而确立一个由法律所规定的政府；这样一来，一切就都是按规矩来的。此外，就不可能还有任何合法的方式可以创制政府，而又不致放弃我们以上所奠定的原则。

第十八章 防止政府篡权的方法

综上所述，就可以得出与第十六章一致的结论：即，创制政府的行为绝不是一项契约，而仅只是一项法律；行政权力的受任者绝不是人民的主人，而仅只是人民的官吏；只要人民愿意就可以委任他们，也可以撤换他们。但对于这些官吏来说，绝非什么订约的问题，而仅只是服从的问题；而且在承担国家所赋予他们的职务时，他们只是在履行自己的公民义务，而并没有以任何方式来争论条件的权利。

因此，当人民创制一个世袭政府的时候，不管是一个家族世袭的国君制，抑或是某一等级公民世袭的贵族制，人民所采取的行动绝不是任何协定，——只要是人民所赋予行政机构的一种暂时的形式，直至人民愿意另行加以规定时为止。

诚然，这种改变总是非常危险的；所以，除非是政府已经变得与公共福利无法相容，否则就千万不要触及已经确立的政府。但是这种考虑只是一种政治的准则，而绝不是权利的规定；并且国家也不必把政治权威交与它的首领们，正如

同无需把军事权威交给它的将领们一样。

同样正确的是，在这类情况下，人们不会有如此多的小心谨慎来遵守各种必要的形式，以便把正常的、合法的行为与叛乱的骚动区分开来，把全体人民的意志与派系的叫嚣区分开来。尤其在这里，对于可厌的情况又不得不给予在最严格的权利之下人们所不能加以拒绝的东西；而且也正是从这种义务之中，君主才得到极大的方便，可以不顾人民而保存自己的权力，人们还不能说他是篡夺了权力。因为君主表面上好像只不过是在行使自己的权利时，极容易把它们扩大，并以公共的安全为借口来禁止那些旨在重建良好秩序的集会；从而他便就可以利用一种不容打破的沉默，或者是利用他所制造的极不正常的状态，来假定那些因恐惧而缄默的人都是表态在拥护他，并且对那些敢于讲话的人进行惩罚。十人会议就是如此；起初他们当选的任期只是一年，嗣后又延长了一年，终于不再允许人民大会集会，以期永世保持他们的权力。世界上的任何政府，一旦假之以公共力量之后，迟早都是运用这种简便的方法来篡夺主权权威的。

我在前面所谈过的定期集会，是适用于防止或者推延这种不幸的，尤其是当这种集会并不需要正式召集手续的时候。因为这时候君主若是加以阻止，便不能不公开宣告自己是法律的残酷者和国家的公敌了。

那种只能是以维护社会条约为目的的集会，永远应该是以两个提案而告开始；这两个提案绝不能取消，并且要分别地加以表决。

第一个是：“主权者愿意保持现有的政府形式吗？”

第二个是：“人民愿意要那些目前实际在担负行政责任的人们继续当政吗？”

我在这里所假设的乃是我认为已经证明过的东西，即是：在国家之中，并没有任何根本法是不能予以废除的，即使是社会公约也不例外；因为假如全体公民集合起来一致同意破坏这个公约，那么我们就不能怀疑这个公约之被破坏乃是非常合法的。格老秀斯甚至认为每个人都可以退出自己原是其中的一个员的国家，并且在离开国土时就重新获得了自己天然的自由和财富。假如说集合在一起的全体公民竟不能做他们每个人所能做的事，那未免太荒谬了。

第四卷

第一章 论公意是不可摧毁的

一旦有若干人结合来自认为一个整体，他们就只能有一个意志，这个意志关系共同的生存以及公共的幸福。此时，国家的全部精力是蓬勃而单纯的，它的准则是光辉而明晰的；这里绝不会有各种错综复杂、互相矛盾的利益，公共福利到处都明白准确地表现出来，只要有理智就能看到它们。和平、团结、平等是政治上一切尔虞我诈的敌人。纯朴正直的人们正是由于他们单纯，所以难于欺骗；诱惑和甜言蜜语对他们都无用，他们甚至还不够精明得足以当傻瓜呢。当我们看到在世界上最幸福的人民那里，一群群农民在橡树底下规划国家大事，而且总是处理得十分明智；这时候，我们能不鄙视那些以种种伎俩和玄虚使得自己声名远扬而又悲惨不堪的国家的精明吗？

一个这样治理着的国家那么只需要很少的法律，而随着

颁布新法律之成为必要，这种必要性早已普遍地被人们看到了。第一个提议那些法律的人，只不过是道出了大家都已经感到了的东西罢了；把人人都已经决意要做的事情变成法律，这既不是一个阴谋问题，也不是一个雄辩问题，只要他能肯定别人也会照他这样做就行。

使理论家们陷于错误的，就在于他们只看到了那些刚开始体制就不好的国家，所以他们就认为在这些国家里是不可能维持这样一种政治制度的。他们喜欢想像一个机警的骗子，或者一个巧妙的说客，所能用以诱说巴黎人民或伦敦人民的种种无稽之谈。他们不明白克伦威尔是会被伯尔尼的人民关进钟楼的，波佛公爵也会被日内瓦人严加管束的。

可是当社会团结的纽带开始松弛而国家开始削弱的时候，当个人利益开始为人所感觉而一些小社会开始影响到大社会的时候；此时，公共利益就发生变化并且出现了对立面。投票就不再由全体一致所支配了，公意就不再是众意，矛盾和争论就露头了；所以最好的意见也都不会毫无争论地顺利通过。

最后，国家在濒于毁灭之时，就只能是以一种幻觉的而又空洞的形式生存下去，社会的联系在每个人的心里全都已经破灭了，最卑鄙的利益竟厚颜无耻地伪装上公共幸福的神圣名义；此时，公意沉默了，人人都受着自私的动机所引导，也就再不作为公民而提出意见了，像是国家从未曾存在过似的；人们还冒充法律的名义来通过仅以个人利益为目的的种种不公正的法令。

会不会因此之故公意就会消灭或者腐化了呢？不会的，公

意永远是稳固的、不变的而又纯粹的；可是它却可以向压在他身上的其他意志屈服。每一个使自己的利益脱离公共利益的人都看得很清楚，他并不能把两者完全分开；但是在和他所企求获得的排他性的私利相比之下，则他所分担的那份公共的不幸对他来讲就算不上什么了。可除了这种私利之外，则他为了自己的利益也还是会和任何人一样强烈地要求公共福利的。甚至于是为了金钱而出卖自己选票时，他也并未消灭自己内心的公意，他只是回避了公意而已。他所犯的错误就是改变了问题的状态，就是对于人们向他所提出的问题答非所问而已；从而他不是以自己的投票在说：“这是有利于国家的，”反倒是在说：“通过这些意见，乃是有利于某个人或某个党派的。”于是集会中的公共秩序的法则就不全然是要在集会中维持公意了，反而更是要对公意常常加以疑问，并由它来经常做出答复。

在主权的各种行为中，仅就投票这一项权利——这是任凭什么都不能剥夺于公民的权利，——我在这里就有很多的意见可写。另外，还有关于发言权、提议权、分议权、讨论权等等，这些权利政府总是煞费心地要全部保留给它自己的成员。可是这些重要的题材就可另写一篇论文，我无法在本书里一一谈到。

第二章 论投票

从上一章阐述可以看出，处理一般事物的方式就足以确切地标明道德风尚的实际情况以及政治体的健康状态。在大会里人们越是能和衷共济，也即是说人们的意见越是趋于全体一致，则公意也就越占统治地位；反之，冗长的争论、意见的分歧，也就宣告了个别利益占统治地位。

当国家的体制中包括有两个或更多的等级时，——例如罗马的贵族与平民，他们的争执即使是在共和国最美好的时期也常常扰乱着人民大会，——则上述这一点似乎不太显著。但是这种例外多半只是外表的而不是内在的；因为这时候由于政治共同体内在的缺陷，可以说是一国之内有了两个国家。这一点对于这两者合起来说虽然不是正确的，但对于它们每一个来说却是正确的。而且实际上，即使是在最动荡的时代，只要元老院不加干涉，人民的投票总是进行得很平静的，并且总是按多数票来表决的；公民们既然只有一种利益，人民也就只有一种意志。

可循环到了另一个极端，也会出现全体一致。那就是当公民全都沦为奴役状态，既不再有自由也不再有意志的时候。此时，恐怖和阿谀把投票变为一片喧嚣；人们不再讨论了，人们不是赞颂就是咒骂。罗马皇帝统治下的元老院，其表示意见的可耻方式便是如此。有时候它那做法又是谨慎得荒诞出

奇。塔西佗曾经指出，在奥东的统治下，元老们在争相詈骂维梯留斯时，竟至同时嚷成一片可怕的喧哗，为的是万一维梯留斯作了主子的话，他也无法知道他们每人都说了些什么。

从这些不同的考虑里，便产生了一些准则；我们应该依据这些准则，按辨认公意的难易程度以及国家盛衰的现状，来规定计算票数和排比不同意见的方式。

只有一种法律，就其本性而言，必须要有全体同意；那就是社会公约。因为政治的结合乃是全世界上最自愿的行为；每一个人既然生来就是自由的，并且是自己的主人，所以任何人在任何可能的借口之下，都不能不经他本人的许可就役使他。断言奴隶的儿子生来就是奴隶，也就等于断言他生来就不是人。

但是，如果在订立社会公约的时候出现了反对者的话，这些人的反对也并不能使契约无效，那只不过是不要把这些人包括在契约之内罢了；他们是公民中的外邦人。可是在国家成立之后，则居留就构成成为同意；而居住在领土之内也就是服从主权。

除去这一原始的契约之外，投票的大多数是永远可以约束其他一切人的；这是契约本身的结果。可是人们会问：一个人怎么能够是自由的，而又被迫遵守并不是属于他自己的那些意志呢？反对者怎么能既是自由的，而又要服从那些他们所不曾同意的法律呢？

我要回答，这个问题的提法是错误的。因为公民是同意了一切法律，即使是那些违反他们的意愿而通过的法律，即使是那些他们胆敢违犯其中的任何一条都要受到惩罚的法

律。国家全体成员的经常意志就是公意；正因为如此，他们所以才是公民并且是自由的。在人们在人民大会上提议制定一项法律时，他们向人民所提问的，确切地说，并不是人民究竟是赞成这个提议还是反对这个提议，而在于它是不是符合公意；而这个公意也就是他们自己的意志。每个人在投票时都说出了自己对这个问题的意志，于是从票数的计算里就可以得出公意的宣告。所以，与我相反的意见若是占了上风，那并不证明别的，只能证明我错了，只能证明我所估计是公意的而不是公意。假如我的个别意见居然胜过了公意，那么我就是做了另一桩并非我原来所想要做的事；而这时候，我就不是自由的了。

当然，这要假定公意的一切特征仍然存在于多数之中；假使它在这里也不存在，那么无论你赞成哪一边，都不再有自由可言的。

前面在说明人们在公共讨论中是怎样以个别的意志代替公意时，我已经充分指出了预防这种流弊的可行方法；后面我还要再加以论述。至于可以宣告这种意志的投票比例数，我也已经给出了测定它所应根据的各项原则。一票之差可以破坏双方相等，一票反对也可以破坏全体一致。但是介与全体一致与双方相等之间的，却还有许多种数字不等的分配，然而对于其中的任何一种，我们都可以按照政治体的情况与需要来确定这个数字。

有两条普遍的准则可供我们规定这一比率：首先，讨论愈重大，则通过的意见也就愈应当接近于全体一致；其次，所涉及的事情愈是需要迅速解决，则所规定的双方票额之差也

就愈是应该缩小，在必须马上做出决定的讨论中，只需有一票的多数就够了。这两条准则中的前一条似乎更切合于法律，而后一条则好像更切合于时务。但无论怎样，都必须依赖两者的结合才能确定我们可以宣布其为多数的最好的比率。

第三章 论选举

关于君主与行政官的选举，——我已经说过它是一种复合的行为——也有两种途经可以进行，即选定与抽签。这两种中的任一种，都曾经在各个不同的共和国里使用过；而且至今在选举威尼斯大公时，我们还能看到这两者的非常复杂的糅合。

孟德斯鸠说：“以抽签来进行选举，乃是民主制的本性。”我同意这种说法，可为何如此是这样的呢？孟德斯鸠接着说：“抽签是一种不会伤害别人的选举方式；它使每个公民都能有一种为祖国服务的合理愿望。”这就不成为理由了。

假如我们能注意到选举首领乃是政府的一种职能，而并不是主权的一种职能，那么我们就可以看出为什么抽签的办法最具有民主制的性质；因为在民主制里，行政机构的行为愈少，则行政机构也就愈好。

在一切真正的民主制之下，行政职位并非一种便宜，而是一种负担；人们无法公平地把它加给这个人，而不加给另一个人。唯有法律才能把这种负担加与中签的人。因为抽签

时，人人的条件都是相等的，而且选择也并不取决于任何人的意志，所以就绝不会有任何个人的作用可以改变法律的普遍性。

在贵族制之下，是由君主来选择君主，由政府自己来保存自己的；恰是在这里，用投票的方法才是十分合宜的。

威尼斯大公选举的例子，绝不是推翻了这种区别，反倒证实了这种区别；那种杂糅的形式正适合于混合政府。因为如果把威尼斯政府认为是一种真正的贵族制，本来原本就是一种错误。如果说那里的人民在政府里根本没有份的话，那么那里的贵族本身就是人民了。众多贫穷的巴拿波特是永远不会接近任何行政职位的，而它那贵族也只是拥有“阁下”的空头衔以及出席大会议的权利罢了。那个大会议的人数众多，正和我们日内瓦的全体会议一样，其中最显赫的成员也并不比我们的普通公民更有特权。是的，撇开两个共和国的极端差异之处不谈，则日内瓦的市民正好就相当于威尼斯的贵族，我们的土著与居民就相当于威尼斯的 *citadins*（公民）与人民，我们的乡民则相当于威尼斯大陆的臣民。最后，不管人们是以何种方式去考察那个共和国，但除了它的地域广阔之外，它的政府绝不会比我们的政府更加是贵族制。所有的不同只在于，我们并没有一个终身的首领，所以我们完全不需要抽签。

在真正的民主制之下，抽签选举并不会有多方便；因为在那里人人平等，不论是在道德和才能方面，还是在品行和财富方面，所以不管选择什么人似乎都无所谓。但是我已经说过，真正的民主制是根本就不存在的。

当选举与抽签两者并用的时候，只需要专门才能的地方，

例如军事职务，就应该由选举来充任；而抽签则适宜于只需要有健全的理智、公正与廉洁就够了的地方，例如审判职务，因为在一个体制良好的国家里，这些品质是任何公民所共有的。

在君主制的政府之下，无论是抽签还是选举都没有任何地位。国君既然是当然的、独一无二的君主与行政官，所以对他部属的选择权就只能属于他本人。当圣彼得修道院长建议要大肆扩充法国国王的御前会议，并以投票来选举它的成员时，他却并没有想到他是在建议要改变政府的形式。

我还应当谈一下人民大会上的投票与计票的方式；然而，也许罗马政治制度史在这方面能够更清楚地阐明我所要奠定的全部准则。一个慎思明辨的读者，能略加详细地看一看在一个二十万人的会议上人们怎么来处理公共的和个别的事务，也许是不无裨益的吧。

第四章 论罗马人民大会

我们根本没有任何有关罗马初期的可靠文献。甚至看来很有可能，人们谈到有关罗马的大部分事情都只是寓言；而一般说来，各民族纪年史上最有教育意义的那部分，即他们创业的历史，也正是我们最缺乏的那部分。经验每天都在教导我们，各个帝国的革命是由于什么原因产生的；但是，现在却已不再有民族在形成着了，因而我们就几乎只好凭推测

来解说他们是如何形成的。

我们所发现的各种既成习惯，至少表明了这些习惯都有一个起源。能追溯这些起源的传说，根据最大的权威而且又被最有力的推理所证实了的传说，就都应该视为是最准切可靠的。这就是我在探索世界上最自由、最强盛的民族怎样行使他们的至高无上的权力时，所力图遵循的准则。

罗马建国后，新生的共和国——也即是由阿尔班人、沙宾人和异邦人所构成的那支建国者的队伍，——就分为三种人；因为这种区分，所以它们的名字就叫作部族。每一个部族分为十个库里亚，每一库里亚再分为若干德库里亚，其中为首的便是库里昂和德库里昂的首领。

此外，从每个部族都要征集一支一百名骑兵或骑士的团体，叫作百人团；由此可见，这种在一个城市里简直没有任何必要的划分，当初只不过是军事性的。然而仿佛是一种伟大的本能，预先就使得罗马这个小城为自己制订了一种适宜于作为世界首都的政体。

自从这一最初的划分之后，不久便产生了一种不便。那就是阿尔班人的部族(Ramnenses)和沙宾人的部族(Tacien-ses)始终处于原来的状态，而异邦人的部族(Luceres)却因异邦人的不断流入而不断扩大；所以这后一个部族不久便超过了前两个部族。塞尔维乌斯针对着这种危险的谬误所找到的补救办法，那就是改变划分方法；他废除了种族的划分，而代之以另一种根据每个部族在城中所占的地区而进行的划分。他将原来的三个部族分为四个，它们每一个都占领罗马的一座小山，并且以山命名。而且，在补救当前的不平等的

同时，他也防止了未来的不平等；并且为了使这种划分不仅是地区的划分而且也是人身的划分，他就禁止居民从一个地区转移到另一个地区去；这便防止了各个种族互相混合。

他又把原来的三个骑兵百人团增加了一倍，并且另外又增加了十二个，但始终沿用原来的名称；这是既简捷而又明智的办法，他由此便区分开了骑士团体与人民团体，并且令人民毫无怨言。

这四个城市部族之外，塞尔维乌斯又增加了另外十五个所谓的乡村部族，因为这些乡村部族是由把乡村划分为数目与此相同的乡区的居民所组成的。随后又增加了同样数目的新部族，因此罗马人民便最终分成了三十五个部族；他们从此便固定在这个数目上，直至共和国的终了。

由于城市部族与乡村部族的这一区分，便产生了一个极堪注意的结果；由于以前还从未曾有过其他的先例，也由于罗马风尚的保持及其帝国的扩张全都有赖于此。人们一定以为城市部族会立即就攫取权势与尊荣，并且会毫不迟疑地要贬低乡村部族的地位；可事实全然相反。我们知道早期罗马人对于乡村生活的兴趣。他们这种兴趣来自于他们贤明的创造者，这些创造者把农事、军事与自由结合在一起，并且可以这样说，把美术、工艺、阴谋、财富以及奴隶制全部赶进了城市。

因此，罗马全部赫赫有名的人物就都是生活在农村并且耕种土地，所以人们也就习惯于只在乡村里去寻找共和国的支柱。这种情况既然是罗马最尊贵的贵族的情况，所以也就受到所有人的尊崇；人们宁愿过乡村人的简朴勤劳的生活，而

不愿过罗马市民的游手好闲的生活；而且在城市里一向只不过是那个不幸的无产者的人，一成为田地里的劳动者之后，就变成一个受人尊敬的公民了。瓦戎说过，我们高尚的祖先们在乡村里奠定了那些茁壮而勇敢的人的地基，那些人在战争时期保卫着他们，在和平时期的养活着他们；这话是道理的。普林尼还肯定说，乡村部族之所以受人尊崇，就是因为有组成了这些部族的那些人的缘故；反之，人们为了羞辱懒汉们，就把他们很不体面地迁徙到城市的部族里去。沙宾人阿皮乌斯·克劳底乌斯归来定居于罗马时，是满载荣誉的；他编入了一个乡村部族，而且这个部族随后就以他的姓氏命名。最后，被释放的奴隶全都参加了城市的部族，而从来没有参加乡村部族的；并且在整个共和国时期都没有任何一个例子是这种被释放的奴隶获得了任何一个行政职位的，尽管已经变成公民了。

这条准则本是卓越的；可它却被推行得太过分了，以致最终产生了一种变化，而且的确还是政制上的一种流弊。

首先，监察官在长期掌握了随意把公民从一个部族转移到另一个部族的权利之后，竟允许大部分人自行编入他们所愿意参加的部族；这种许可的确毫无好处的，而且还剥夺了监察权最大的能力之一。还有，权贵们既然都把自己编入了乡村部族，而被释放的奴隶们成为公民之后，又和民众一起留在城市部族里；所以部族，一般说来，便不再是地方性的或者区域性的了。可是大家都已经如此之混杂在一起，以致人们除了凭借登记簿而外便无法分辨各个部族的成员；从而部族一词的观念便由实物的转化为人身的，换句话说，差不

多变成徒有虚名了。

还有，城市部族既然地位更方便，于是在人民大会里常常也是最有势力的，并且还会把国家出卖给不惜向其中的无耻败类贿赂选票的那些人的。

至于库里亚，则创制者既已制定每一部族都有十个库里亚，因此当时在城墙范围内的全部罗马人民就构成了三十个库里亚；每个库里亚自有其庙宇、神祇、官吏、祭司及其称为大路节的节日，这一节日和后来乡村部族中所有的那种乡村节类似。

到了塞尔维乌斯的新的划分时，三十这个数目既不能平均分配在他的四个部族里，因此他也就根本无意去触犯它们；于是与部族相独立的库里亚，就成了罗马居民的另一种划分方式。但是，无论是在乡村部族中，还是在构成这些乡村部族的人民中，都绝不会发生库里亚的问题；因为这些部族既已变成了纯粹的民事组织，又已采用了另一种制度来征集部队，于是罗穆鲁斯的军事性的划分就成为多余了。这样，虽然每个公民都编制在一个部族里，但是却总是没有一个是库里亚之内的。

塞尔维乌斯还做了第三种划分，这和前面的两种没什么联系，可由于它的作用，却成为其中最重要的一种。他把所有罗马人民分为六级，这六级既不是按地区也不是按人身，而是按财富来区分的。于是前面各级全是富人，后面各级全是穷人，而中间各级则是拥有中等财富的人。这六个等级又再分为一百九十三个另外的团体，称为百人团；这些团体分配如下：第一级独占其中的半数之多，最末级则只构成其中的

一个团。所以，我们便看到人数最少的一级乃是团数最多的一级，而整个的第末一级却只能算作一个次级的划分单位，虽然这一个级就包括了罗马居民的一半以上。

为了一半以上识透最后面这种形式的结果，塞尔维乌斯就设法赋予它以一种军事的气氛：他在第二级中插入了两个甲冑士百人团，在第四级中插入了两个军械士百人团；除了末一级之外，在每级中他都区分开青年与老年，即是说，区分开那些有义务服兵役的人与那些已经达到法定免役年龄的人；这种区分要比财富的区分更有必要经常性地的人口普查和统计；最后他还要求在玛尔斯教场上召开会议，而且所有达到服役年龄的人都须携带武器与会。

塞尔维乌斯之所以不在末级中也同样地进行这种区分青年和老年的原因，就在于人们决不能让构成末一级的民众也有拿起武器保卫祖国的荣誉；必须是先有家园，尔后才能获得保卫家园的权利。至于点缀着今天各国国王军队里的那些不可胜数的乞丐队伍，恐怕其中没有一个不是被罗马人鄙夷地从他们的步兵队里驱逐出去的吧，因为当时的兵士乃是自由的保卫者啊。

但是，在最末级之中，还可以区分无产者和那些叫作“按人头计数”的人。前者还未彻底沦为一无所有的人，至少还在向国家提供公民；有时在紧急关头，甚至于还提供兵士。至于那些全然一无所有的人，那些除非按人头便无法计算的人，他们就完全被视为是毫无地位的了；到了马留乌斯才是第一个肯征募他们入伍的人。

我们在这里并不判断这第三种计数办法的本身好坏与

否；可我相信可以断言，如不是早期罗马人的纯朴的风尚、他们的大公无私、他们对农业的兴趣、他们对于商业与牟利的鄙视，这种办法就不能付诸实践。近代又有哪一个民族，他们的贪得无厌、栖惶不安、阴谋诡计、无休止的浮沉变幻、永不间断的枯荣反复，是能够使这种制度延续二十年之久，而又不致于使整个国家倾覆呢？我们还必须指出的是，在罗马，风尚与舆论比这种制度要更有力量，同时也纠正了这一制度的弊病；而且富人过分炫耀了自己的富有，就会被贬到穷人的等级里去的。

从这一切都很容易理解，何以人们总是只提到五级，尽管事实上是有六级的。第六级既不向军队提供兵士，不在玛尔斯教场上投票，而且在共和国里也几乎没有任何用处，因此也就不大被人当回事了。

罗马人民的各种不同的区分即是如此。现在就让我们来看看它们在大会中所起的作用吧。这些合法召集的大会就称作人民大会；它们经常在罗马公共会场上或是在玛尔斯教场上举行，分为库里亚大会、百人团大会和部族大会三种；这必须它的召开是依据这三种形式中的何种而定。库里亚大会是罗穆鲁斯的创制，百人团大会是塞尔维乌斯的创制，部族大会则是人民的保民官的创制。任何法律只有人民大会才能批准，任何行政官只有人民大会才能选举；而且既然每个公民都被编入某一个库里亚、某一个百人团或某一个部族之内的，所以每个公民都不能被排除投票权，因此罗马人民在法律与事实上都真正是主权者。

为了使大会得以合法地召开，为了使它的行为具有法律

的力量，它就必须具备三个条件：第一是召集大会的团体或行政官必须赋有为此所必需的权威；其二是大会必须在一个法定的日期举行；第三、占卜必须是吉兆。

第一条规定的原因不需再作解释了。第二条乃是一项政策措施；于是，在节日与市集的日子就不准举行人民大会，因为这时乡村的人们都进罗马城去办自己的事，为此没有时间能到公共会场上来呆一天。由于有了第三条，元老院便可以约束一个高傲而激动的民族，并且可以及时抑制要谋反的保民官的狂热；但是保民官却也找出了各种办法来摆脱这种束缚。

法律与首领的选举，绝对不是提请人民大会议决的唯一事项；罗马人民还篡取了政府最重要的各项职能，我们可以说，欧洲的命运便是在他们的大会里规定的。开会目的的多样性，就使得这些会议根据其所要表决的事情而采取各种不同的方式。

要评判这些不同的形式，只须加以比较就足够了。罗穆鲁斯创设库里亚的用意，是要以人民遏制元老院，又要以元老院遏制人民，而他自己则同等地驾驭这二者。所以，他便通过这种方式赋予人民以整个数量上的权威，用以平衡他所留给贵族们的权势上的与财富上的权威。但是，按照国君制的精神，罗穆鲁斯仍然是留给了贵族们以更多的便利，因为贵族们的受保护者可以影响到投票多数。这种值得赞美的保护主与受保护者的制度，真是一项政治的与人道的杰作；如没有这种制度，与共和国的精神是如此背道而驰的贵族制就无法维持了。有罗马才有这种荣誉为全世界做出来这样优异

的榜样，这一制度从未造成流弊，也永远不曾为后人所仿效。

这种库里亚的形式既然在王政时期一直存在到塞尔维乌斯的时代为止，而塔尔干王朝末期的统治又根本没被人认为是合法的；于是一般就以 *leges curiatæ*（库里亚法）这个名词来指王政时期的法律。

在共和时期，库里亚通常只限于四个城市部族，而且只包括罗马城的民众；所以这些库里亚既不能与作为贵族之首的元老院相适应，也不能与尽管是平民但却是作为富裕公民之首的保民官相适应。于是它们便丧失了信用，它们威信落到这种地步，竟致使它们的三十名役吏集合起来就做出了库里亚大会所应该做的事情。

百人团的划分法是这样之有利于贵族制，这致使人们起初很难看出：人民大会既然是以百人团大会为名，而执政官、监察官和其他的象牙行政官又全是由它选出的，那么何以元老院在其中却始终不能占优势。事实上，构成了全体罗马人民六个级的这一百九十三个人团，第一级就占了其中总数的九十八个；而且既然是只按百人团来计票，所以只第一级就超过了所有其他各级票数的总和。当第一级百人团意见都一致的时候，人们干脆就不再计算票数了；这样最少数的人所决定的事，便被通过成为大多数人的决议。因此，在百人团大会里一切事情只由金钱的多少来规定，要远甚于其由票数的多少来规定。

但是，这种极端的权威却有两种方法可以缓冲。首先，保民官照例是，而且大多数的平民也总是属于富有者的等级；于是他们便在这第一级里与贵族们的威信分庭抗礼。

第二种方法即是：不许百人团一开始就按他们的级别——这总是要从最末级开头的——进行投票，而是用抽签的办法抽出一个百人团，让这个百人团单独进行选举；然后在另一天再按等级召集全体的百人团重新进行这同一项选举，而结果通常也都相符。这样，开例示范的权威便按民主制的原则，由级别让给了抽签。

这种办法还产生了另一种好处，那就是乡村的公民在两次选举之间，能够有时间了解临时被提名为候选人的优点，以便在了解情况之后再投他们的票。可是在要求迅速的借口之下，这种办法便最终被废止了，于是两次选举就在同一天进行。

准切地说，部族大会才是罗马人民的议会。部族大会只能由保民官召集；会上选出保民官并通过平民制定的法律。元老院在这里不仅毫无地位，甚至连出席的权利都没有；元老们既然不得不服从他们自己并不能投票表决的那些法律，于是在这方面，就要比一个最卑微的公民还更少自由。可这种不公平却全然被人误解了，而仅此一点就足以使一个不曾容纳其全体成员的公共团体的法令全部失效。当所有贵族以他们作为公民所具有的权利而出席大会时，他们这时就已经是单纯的个人，所以便很难影响到这种按人计票的表决形式，因为在这里最微不足道的无产者也可以和首席元老一样。

可见，除了如此众多的人民由于投票时各种不同的分配方式而产生的秩序之外，这些分配方式本身也并不能归结为是无关紧要的形式；其中任何一种，对于当时使得人们之所以要选择这一方式的目的来讲，都有其相应的作用。

这里无需多谈细节，根据以上的阐述就可以得出如下结论：部族大会最有利于人民的政府，而百人团大会则最有利于贵族制。至于库里亚大会，在那里唯独罗马民众构成了其中的大多数，它就只能有利于暴君制与险恶的用心；因此库里亚大会便遭人非难，就连那些叛乱者们也都尽量避免使用这种可能使自己的谋划过份暴露的办法。毫无疑义，罗马人民的全部尊严只有在百人团大会里才能充分显现出来，只有百人团大会才是全体的；因为在库里亚大会里没有包括乡村各部族，而在部族大会里也没有包括元老院和贵族。

至于计算票数的方法，在早期罗马人中间就像他们的风尚一样简单，尽管还不如斯巴达那么简单。每个人都高声唱出自己的一票，让一个记录员依次将它们记下来；每个部族中的多数票便决定了本部族表决的结果，同理各部族间的多数票就决定了人民表决的结果；库里亚和百人团也是如此。只有正直在公民中间占有统治地位，人人都耻于公开地投票赞成一种不公正的意见或一个不光彩的臣民的时候，这种办法才是好的；可是当人民腐化而可以进行贿选的时候，那就适宜于采用秘密的投票办法了，为的是能够用不信任来制止贿选者，并且也可以给那些流氓无赖们提供一种不至于沦为卖国贼的办法。

我知道西赛罗会谴责这种改变的，而且他把共和国的灭亡部分归咎于此。但是，我虽然也能体会西赛罗的权威在这里所应有的份量，可我却不同意他的意见。相反，我认为正是由于这类改变做得太少了，才促成了国家的灭亡。正像健康人的营养不宜于病人一样，我们决不能要求把适用于善良

人民的法律拿来治理腐化了的人民。没有其它比威尼斯共和国的悠久的历史更能证明这条准则的了；威尼斯共和国的影子至今还存在，就是因为威尼斯的法律仅适用于坏人。

所以，每个公民都被分得一张票，每个公民在投这张票时都可以不让别人知道他的意见是什么。同时，关于收票、计票、比较数字等等，还确定了一些新的手续。可是所有这些都不能防止负责这项职务的官吏们的忠诚不常遭怀疑。最后，为了防止投票的舞弊与交易，还制定了种种禁令，而其数目之多却正好说明了它们的无效。

到了末期，罗马人就经常不得不乞援于各种非常的权宜手段来补救法律的不足了。有时，他们就假托神迹，然而这种办法只能欺骗人民，但不能欺骗统治人民的人；有时，乘候选人还没有来得及进行阴谋活动之前，就忽然召集一次大会；有时，因为看出人民已被人争取过去要参与为非作歹的一方了，所以就一味空谈，把整个议程都消磨掉。但是野心家终于规避了这一切。可是，最难于置信的是：在这样的流弊泛滥之中，这么众多的人民，幸而有赖他们那些古代的成规，竟从未停止过选举行政官、通过法律、审判案件以及处理各项公私事务，而且几乎和元老院亲自做起来是同样地轻松顺利。

第五章 论保民官制

当人们不能在国家的一切组成部分之间确定一个严格的比例的时候，或者是一些不可消除的因素在不断地改变着它们的比率的时候，于是人们便创立了一种特殊的行政机构；这一机构并不同其他部分一起构成共同体，但它能使各个项目恢复正确的比率。它或是在君主与人民之间，或是在君主与主权者之间，或者假如必要的话，同时处于这两方面之间，形成一种联系，也能说是一个比例中项。

这个团体，我称之为保民官制，它是法律与立法权的守护者。它有时候可能用来保护主权者以对抗政府，就像人民的保民官在罗马那样；有时候，可以用来支持政府以对抗人民，就像目前十人会议在威尼斯那样；并且有时，可以用来保持一方与另一方之间的平衡，就像监察委员在斯巴达那样。

保民官制决不是城邦的一个组成部分，而且也不应具有立法权或行政权的任何一部分；可也正是在这一方面，保民官的权限才最大；因为他虽不能做出任何事情，却可以禁止任何事情。作为法律的保卫者，它要比执行法律的君主与制订法律的主权者更为神圣、更为可敬。这是十分明显地可以在罗马看到的；罗马的那些高傲的贵族们总是鄙视所有的人民，可他们却不得不在一个平凡的、既无占卜权又无司法权的人民官吏的面前低下头来。

保民官制假如控制得高明，可以成为一个良好体制的最坚固的支柱；但它所具有的力量只要稍微强一点，就会颠覆一切的；至于软弱那就不是保民官制的属性了，只要他真有了权力，那就绝不少于他所必需的权力了。

一旦保民官篡夺了他只能作为其调节者的行政权的时候，且要行使他只能是加以保护的法律的时候，则保民官制就会蜕化为暴君制。在斯巴达还能保持它的风尚时，监察委员的庞大权力是不足为患的；可在腐化开始之后，那就加速了它的腐化。被这些暴君们所杀害的阿基斯，最终由他的继承者复了血仇；监察委员们所犯的罪行与所受的惩罚，同样地加速了共和国的灭亡；所以到克里奥门尼斯以后，斯巴达就再也无可称道了。罗马也是经历了同样的道路而灭亡的；而且保民官以法令所篡夺的过分的权力，凭着原是为了自由而制订的法律的帮助，竟成为那些摧毁了自由的皇帝们的保障了。至于威尼斯的十人会议，则它更是一种血腥的法庭，它于贵族与于人民是同样地可怖；而且当它堕落后，它不是高尚无私地在保护法律，而只是在暗中进行那些骇人听闻的勾当。

保民官制，像政府一样，会随着它的成员的增多而削弱。罗马人民的保民官，最初只有两人，后来是五个，他们还希望将这个数目再增加一倍；而元老院也就让他们这样做，元老院料定他们会彼此掣肘的，后来的情况果然不出所料。

要防止如此强而有力的团体篡夺大权的话，最好的方法——而一种方法至今还不曾被任何一个政府注意过——那就是不让这种团体成为永久性的，而是规定它必须有各种宣告

它中断的间歇期。这些间歇期也不应太长，以免令滥用职权得以有时间滋长；它们可以由法律来规定，使人们能在必要时很容易通过非常委员会加以缩短。

在我看来这种方法并没有什么不便，因为正如我已经说过的那样，保民官制既不构成体制的一部分，所以去掉之后也不会损害体制；而且这种方法在我看来还是有效的，因为一个新恢复起来的行政官并不是从他的前任所具有的权力出发，而是从法律所赋予他的权力出发。

第六章 论独裁制

法律的僵硬性会妨碍法律得以因事制宜，于是在某些情况下就能使法律变为有害的，并且在危机关头还能致使国家灭亡。程序以及种种手续上的拖延，都需要一段时间，有时这是局势所不容许的。很可能出现多种情况都是立法者所根本未曾料到的；因而能够察觉到我们并不能预见一切，这本身便是一种极其必要的预见。

所以，就绝不能要求把政治制度坚硬化到竟致于取消了那种使法律中止生效的权力的地步。就连斯巴达也曾经让它的法律休眠过。

但是，唯有最大的危险才值得去冒变更公共秩序的危险；并且除非是当涉及国家生死存亡的时候，否则人们是决不应停止法律的神圣权力的。在这种罕见而又显著的情形下，人

们便以一种特殊的方式而把维护公共安全的责任托付给一个最值得信任的人。这一委托可以根据危险的。

种类而以两方式进行。

假如为了挽救危局，只需扩大政府的活动就够了的话；那么便可以把政府集中在它的一个或两个成员的身上。所以，这里所变更的便不是法律的权威，而只是行使法律的形式。假如危险到了这种地步，以致法律的尊严竟成为维护法律的一种障碍；这时，便可以指定一个最高首领，他可以使所有法律都沉默下来，并且暂时中止主权权威。在这种情形下，公意是无可怀疑的；并且很明显，人民首要的意图乃是不至于国家灭亡。采取这种方式时，立法权威的中止并不是消灭；行政官可以使立法权威沉默，但却不能使之发言；他可以控制它，却不能代表它；他可以做一切事情，但是不能立法。

第一种方法是罗马元老院所采用的，它是以一种庄严的仪式授权执政官以保障共和国的安全。一旦两个执政官之一任命一个独裁者的时候，则所用的便是第二种方法了；这种办法是阿尔比给罗马做出了先例。

当罗马共和国开始时，他们每每求助于独裁制；由于国家还没有一个足够巩固的根基，能够仅凭宪法的力量就足以自保。

这时候，罗马的风尚使得在别的时代里曾经是必要的防范措施都成为多余；人们既不用担心独裁者会滥用他的权威，也不用害怕他会企图在任满之后仍然继续保持他的权威。相反地，仿佛如此大的权力对于被赋以这种权力的人反而是一种负担，因此，独裁者总是急于摆脱这种权力；好像取代法

律的地位乃是一种非常之痛苦而又非常之危险的职位似的。

所以这里的危险就不在于滥用权力而在于贬低权力了，这就使我要指责罗马早期对这种至高无上的行政官制度的运用是不够审慎的。由于当人们把这种制度滥用于选举、奉祀以及各种纯形式的事务上的时候，就有理由担心它在必要的关头反而会变得不够坚强，并且人们也会习惯于把仅是用之于无谓的仪式方面的这种官衔看作只是个空头衔。

及至共和国的末期，罗马人已经变得更为慎重了，但是他们又同样毫无理由地吝惜独裁制，正像他们以往滥用独裁制那样。十分容易看出，他们的戒心是缺乏根据的，当时首都的力量薄弱，在它内部那些行政官的面前反而成了安全的保障；一个独裁者在某种情况下能够保卫公共自由，可永不能觊觎公共自由；罗马的枷锁并不是在罗马本身之内铸成的，而是在它的军队里铸成的。马留乌斯对苏拉以及庞培对凯撒都没有进行任何抵抗，这就足以说明以内部的权威去抵抗外来的武力，可能期待着什么结果了。

这种谬误使罗马人犯了重大的错误。例如，关于卡提里那事件并未任命一个独裁者，就是这种错误：因为这一事件既然只是罗马城内的问题，最多也只是意大利某几个省区的问题；所以一个独裁者运用法律所赋予他的无限权威，是十分容易消除阴谋的。可那次阴谋只是由于有种种幸运机缘的巧合才被阻止；而这种机缘却是人类的审慎所永不当期待的。

元老院却并不这样做，反而满足于把它的全部权力都交给执政官；从而就发生了西塞罗为使行动的有效而不得不在

一个根本要点上逾越了这种权限。假如说开头一阵的欢悦竟使得人们赞同了他的行为的话，那么到后来人们又要他对公民违反法律的流血事件负责，也应该是公正的；而对于一个独裁者，就不能加以谴责了。可是这位执政官的辩才却迷惑了大家；他本人尽管是罗马人，可是他爱自己的光荣有甚于爱自己的祖国；他追求的与其说是保卫国家的最合法而又最妥当的办法，倒不如说是要使自己享有这一事件的全部荣誉的办法。所以他就很公正地被视为罗马的解放者而受到尊敬，而又很公正地被当作法律的破坏者受到惩罚。对他的判决的撤销无论是多么光彩，可那确实只能是一种恩赦。

此外，无论这一重要的委任是以何种方式来授予的，但最重要的是必须把它固定在一个极短的期限之内，绝对不能延长。在需要建立独裁制的危机关头，国家很快地不是被毁灭就是被保全；当紧急需要过去以后，独裁制不是变为暴君制，就是徒有虚名。在罗马，独裁者的任期只能是六个月，他们绝大部分都是在期满之前就退任了。如果任期规定得再长，他们可能还会企图再加以延长，就象十人会议对于任期一年所做过的那样。独裁者只许有时间来应付使他被选为独裁者的那种紧急情况，但不准有时间来梦想其他的计划。

第七章 论监察官制

正如公意的宣告是由法律来体现的一样，同理，公共判

断的宣告就是由监察官制来体现的。公共的意见就是一条法律，监察官就是这种法律的执行者；并且监察官也按君主的前例只能应用于极个别的情况的。

所以，监察官的法庭远不是人民意见的仲裁者，它只是人民意见的宣告者；一旦脱离了人民的意见，它的决定就是空洞的、无效的。

要把一个民族的风尚和他们所崇尚的对象区分开来，那是徒劳无益的；由于这二者都依据同一个原则，所以必然地混在一起。在世界的所有民族中间，决定他们的爱憎取舍决非天性，而是意见。只要矫正人们的意见，他们的风尚也就会自然纯正。人们总是爱好美好的事物，或者说，爱好他们自认为是美好的事物；然而正是在这种判断，人们会犯错误；所以，这种判断就需要加以规范。评判风尚的人就是在评判荣誉，而评判荣誉的人则是从公共意见里得出他的法则的。

一个民族的一切意见，是从它的体制里诞生出来的。尽管法律并不能规范风尚，但是使风尚得以诞生的却是立法。立法工作薄弱的时候，风尚也就退化；而这时，监察官的判断也不能做出法律的力量所未曾做出的事情。

可见，监察官制也许对保持风尚是有用的，但是对于重建风尚却是绝对无用的。你可以当着法律力量旺盛的时候设置监察官；然而一旦法律丧失了力量，所有一切就都告绝望了；只要法律不再有力量，所有一切合法的东西也都不会再有力量。

防范公共意见的腐化，以贤明的措施来保持它们的正确性，有时甚至于在它们尚未确定的时候就把它固定下来

了，——监察官制就是这样来维系风尚的。决斗时要带副手的习惯，在法兰西王国中曾经举国若狂地盛行一时，可它只是由国王一纸诏书里寥寥的这么几个字就被废除了：“至于那些怯懦得要找副手的人们。”这一判断预见了公共的判断，所以一下子便决定了公共的判断。但是当同样的诏书想要宣布，举行决斗也是一种怯懦，——这本来是很正确的，但却违背了一般人的意见，——公众便对这一决定加以嘲笑；因为对这件事，公共的判断早已经形成了。

我已经在别处说过，公共意见是决不会屈从于强制力的，于是在为了代表公共意见而设置的法庭里，并不需要有丝毫强制力的痕迹。对于罗马人是以怎样的艺术——而且拉西第蒙人还要更加高明地——在运用这种已经被近代人所完全丧失了的能力，我们是无论如何赞扬都不可能过分的。

有一个道德败坏的人，曾经在斯巴达的议会里提出了一条好建议，监察委员们置之不理，反而让另一个有德行的公民来提出相同的建议。这对后者是怎样的荣誉，而对前者又是何等的侮辱啊；同时又对两者中的任何一个人都没加赞扬，也没加以谴责。有几个萨摩岛的醉汉玷污了监察委员的席位，第二天就有明令许可萨摩人可以下流。这种惩罚，要比真正的惩罚更为严厉。当斯巴达已经宣布了什么是正直、什么不是正直的时候，全希腊却没有请教他们的判断。

第八章 论公民宗教

当初，人类除了神祇之外并没有别的国王，除了神权政体之外就其它政体。他们所做的，恰是卡里古拉的想法；而在当时，他们的想法是对的。必须经过一个长时期的感情与思想上的变化之后，人们才会决定用自己的同类拥为自己的主人，并且还自诩这样做会有好处的。

每一个政治社会的头上都奉有一个神；单凭这一点就可以知道，有多少民族就有多少神。两个彼此相异的并且近乎总是在敌对着的民族，是不可能长期拥护同一个主人的。两支交战的军队是不会服从同一个首领的。因此，民族的区分就造成了多神的局面，并且由此产生了神学上的与政治上的不宽容；下面我们谈到，这两种不宽容原本是一回事。

希腊人曾经抱有一种幻想，要在野蛮民族中去寻找他们自己的神；这种幻想源于他们所抱有的另一种幻念，即要把自己看成是这些野蛮民族的天然主人。但是在当今，竟然还把各个不同民族的神混为一谈，那未免渊博得荒谬可笑了：竟好像莫洛克、萨土林、克罗诺可以是同一个神，竟好像腓尼基人的巴尔、希腊人的宙斯和拉丁人的周彼得可以是同一个神，竟好像这些各有其名的虚幻的神明至今还可以有着某些相同之处似的！

假如有人问，何以在异教时代每个国家都有它自己的宗

教崇拜和它自己的神祇，却从来不曾有过宗教战争呢？我回答说，只有是每个国家都有它自己独特的宗教崇拜以及它自己的政府，因此这些国家根本就不区别它们的神祇与法律。政治的战争也即是神学的战争；每个神的领域可以说是都被民族的界限所固定下来。一个民族的神于其他的民族并没有丝毫权利。异教徒的神绝非嫉妒的神，他们彼此间互相划分了整个世界；就连摩西以及希伯来人在谈到以色列的神时，有时也是采用这种观念的。是的，他们把那个被流放的、注定了要毁灭的、并且那块土地还应该由他们来占领的民族——即迦南人——的神，是视同无物的；但是请看他们是怎样在谈论那些抵御了他们进攻的相邻民族的神明的吧。耶弗他向亚扪人说：“属于你们的神基抹的所有，难道不是合法地算作你们的吗？我们也同样有资格占有我们的神所征服而获得的土地”。以我之见，这里正是非常好地承认了基抹的权利和以色列的上帝的权利是相等的。

可是犹太人，先臣服于巴比伦的国王，继而又臣服于叙利亚的国王，却仍然要坚持除了自己的神之外决不承认任何其他的神；所以，这种抗拒就被视为是对于征服者的一种反叛，并且还给他们招致了种种迫害。这些是我们在历史上读到过的，而且在基督教之前我们还并没有见到过其他任何的先例。

每种宗教既然是完全依附于规范着这种宗教的国家法律；所以，除了奴役一个民族之外，就决没有什么其它方法可以使一个民族皈依，除了征服者而外，也决没有别的传教士；而且改变宗教崇拜的这一义务既然就是被征服者的法律，

于是在谈到改变宗教崇拜以前就必须先从征服着手。绝不是人类在为神而战，反而正如荷马的书中所说的，倒是神在为人而战；每一方都向自己的神祈求胜利，并且要偿付给神以新的祭坛。罗马人在攻占一个地方之前，先召请该处的神退位；当他们把塔伦土姆人的恼怒的神留下给塔伦土姆人的时候，那是由于这时他们认为这些神已经屈服于他们的神，并且不得不向他们的神行臣服礼了。罗马人把自己的神留给被征服者，就似罗马人把自己的法律留给被征服者那样。向罗马加比多尔神殿的周彼得奉献一顶冠冕，经常即是罗马人所索取的唯一贡品了。

最终，罗马人随着他们的帝国一起也就扩张了他们的宗教崇拜和他们的神，而且他们自己还常常采用被征服者的宗教崇拜和神，并对于两者都给予城邦的权利；所以这个广大帝国的各民族才发觉自己不知不觉地已经有了大量的神和宗教崇拜，而且到处几乎都是一样的。这就是何以在当时的已知世界中，异教信仰最终成为了独一无二的宗教。

耶稣就是在这种局势下出来在地上建立起一个精神王国的；这便划分开了神学体系和政治体系，从而使国家不再为一元的，并且造成了那种永不间断地在激荡着基督教各个民族的内部分裂。但是既然另一个世界的王国的那种新观念永远不能为异教徒的头脑所接受，因此异教徒就总是把基督徒当作是真正的反叛者；他们认为这些伪装恭顺的反叛者，只是在窥伺时机想要自己独立作主人，且想要狡猾地篡夺在自己力量软弱时所佯为尊敬的那种权威。这便是宗教迫害的原因。

异教徒所惧怕的事情终于来临了。这时，所有一切就都改变了面貌。谦卑的基督徒改变了他们的语言，而不久我们便看到这个所谓另一个世界的王国，在一个有形的首领下，竟然变成了世界上最狂暴的专制主义。

但是，既然永远都只能有一个君主以及公民的法律，结果这种双重权力就导致了一种法理上的永恒冲突；这就使得基督教的国度里不可能有任何良好的政体，而且人们永远也无从明白在主子与神父之间到底应当服从哪一个。

也有过许多民族，甚至于就是欧洲或欧洲邻近的民族，曾经想要保存或者重建古代的体系，可是都没有成功；基督教的精神随处都获得了胜利。神圣的宗教崇拜始终是、或者重新变成是独立于主权者之外，并且与国家共同体没有必要的联系。穆罕默德具有很健全的眼光，他把他的政治体系联系得非常好；而且当他的政府形式在他的那些继承者哈里发的统治下还仍然存在的时候，这个政府近乎是一元的，并且非常之好。然而阿拉伯人后来变得昌盛了，开化了，文明了，柔靡而又怯懦了，所以他们就被野蛮人所征服；这时，两种权力之间的分裂便又开始了。这种分裂，虽然在回教徒那里比起基督徒来并不那么明显，但仍然是存在的，尤其是在阿里的教派里；并且在一些国家，如波斯，则这种分裂至今还可以被人察觉到。

在我们中间，英国国王已经自立为教会的首领了，沙皇也已经这样做了；可是他们采用这个头衔与其说是让自己成为教会的主人，不如说是成了教会的大臣；他们所获得的与其说是改变教会的权利，倒不如说是维护教会的权力；他们

在教会里绝不是立法者，而不过是君主。只要在教士成为一个共同体的地方，则教士在其自己的部门之内就是主人和立法者。所以，在英国、在俄罗斯也和别处一样，便有着两种权力、两个主权者了。

在所有的基督教作家之中，哲学家霍布斯是唯一一个能看出了这种弊病及其补救方法的人，他竟胆敢提议把鹰的两个头重新结合起来，并完全重建政治的统一；因为没有政治的统一，不管是国家还是政府就永远不能很好地组织起来。然而他也应该看到，基督教的统治精神是和他的体系不相容的，而且牧师的利益永远比国家的利益。霍布斯之所以为人所憎恶，倒不在于他的政治理论中的可怕的和错误的东西，而在于其中的正确的和真实的东西。

我相信从这一观点来发挥历史事实，我们就非常容易反驳贝尔与华伯登两个人相对立的意见了；他们中的一个认为所有宗教对于政治体都是毫无用处的，而另一个则主张基督教乃是政治体的最牢固的支柱。我们能够向前者证明，从没有一个国家是不以宗教为基础便能建立起来的；也能够向后者证明，基督教的法律归根结底乃是有害于而不是有利于国家的坚强体制的。为了让人能够理解，这里只需把和我的主题有关的种种过于含糊的宗教观念再稍加说明一下。

宗教，就其与社会的关系来说，——无论是一般的关系，还是特殊的关系，——都可以分为两种，即人类的宗教和公民的宗教。前一种宗教没有庙宇、没有祭坛、没有仪式，只限于对至高无上的上帝纯粹内心的崇拜，以及对于道德的永恒义务；它是纯粹而朴素的福音书宗教，是真正的有神论，我

们称它为自然的神圣权利。后一种宗教乃是写在某一个国家的典册之内的，它规定了这个国家自己的神和特有的守护者。它有自己的教条、教仪、法定的崇拜表现。除了这个唯一遵奉这种宗教的国家外，其余所有国家在它看来全都是不敬神的、化外的、野蛮的；它把人类的权利和义务仅伸张到和它的神坛一样远。所有原始民族的宗教便是如此，我们把它叫作公民的或积极的神圣权利。

还有更奇怪的第三种宗教，这种宗教给人以两套立法、两个首领、两个祖国，使人们屈从于两种互相矛盾的义务之中，并且不许他们有可能同时既是信徒又是公民。喇嘛教即是如此；日本人的宗教便是如此；罗马基督教也是如此。我们称它为牧师的宗教。所以这里就产生了一种无名的、混合的、反社会的权利。

从政治角度来考察这三种宗教，则它们各有其缺点。第三种宗教的坏处是如此之显著；假如还想要加以证明的话，那么简直是浪费时间。凡是破坏社会统一的，都是毫无价值的；凡是使人们身陷于自相矛盾的制度，更是毫无价值的。

第二种宗教的好处，就在于它把对神明的崇拜和对法律的热爱结合在一起；而且因为它能使祖国成为公民崇拜的对象，从而就教导了他们：效忠国家也就是效忠国家的守护神。这是一种神权政体；在这种神权政体之下，人们除了君主之外决不能有任何其它教主，除了行政官之外也决不能有其他别的牧师。于是为国家效死也就是慷慨殉道，而违犯法律也就是亵渎神明；并且让犯罪的人受公众的诅咒，也就是把他供献给了神的震怒：Sacer esto（让他去受诅咒吧）。

但是第二种宗教的坏处，则在于它是建立在谬误与谎话的基础之上，因而它欺骗人民，使人民盲从、迷信，并且把人们对神明的真正崇拜沦为一种空洞的仪式。更坏的是，当它变成排他性的与暴君制时，它会使全民族成为嗜血的和绝不宽容的，从而它就只有靠谋害和屠杀才能够活下去；而且还相信杀死一个不信奉它那种神的人，也就是做了一件神圣的事情。这就使得这个民族对其他的一切民族都处于一种天然的战争状态，那对它自身的安全也是非常有害的。

所以剩下的就只有人类的宗教，也就是基督教了，——但并非今天的基督教，而是福音书的基督教，那和今天的基督教是截然不同的。由于这种神圣的、崇高的、真正的宗教，作为同一个上帝的儿女的人类也就认为大家都是弟兄，而且把他们结合起来的那个社会是至死也不会解体的。

但是这种宗教既然与政治体没有任何特殊的关系，就只好让法律去依靠其自身所具有的力量，而能不再给它增加任何其它力量；因此特殊社会的最重大的联系之一就不能再起作用了。更有甚者，它远不能使公民全心全意依附于国家，反而使公民脱离国家，正如他们脱离尘世间的所有事物那样。还有什么比这更加违反社会精神的呢。

有人说，一个真正基督徒的民族，将会构成一个人们可能想象的最完美的社会。我对这种假设只看到有一个很大的难点，那就是：一个真正的基督徒的社会将不会再成其为一个人类的社会。

我甚至还要说，这种具有其全部的完美性的空想的社会，就决不会是最强有力的，也不会是最持久的。因为它是完美

的，所以它便缺乏联系性；它那毁灭性的缺陷，也就存在于它那完美性之中。

人人都会尽自己的职责；人民是守法的，首领是公正的、有节制的，行政官是正直的、廉洁的，士兵是不怕死的勇敢；这里既没有浮华虚夸，也没有骄奢纵侈；这一切的好处，还是让我们再进一步看一看吧。

基督教只是一种纯精神的宗教，一心只关心天上的事物；基督徒的祖国是不属于这个世界的。是的，基督徒在尽自己的责任，然而他是以一种深沉的、决不计较自己的成败得失的心态在尽自己的责任。只要他自己问心无愧，不管世上的一切好坏对他都无足轻重。假如国家繁荣，他也几乎不敢分享公共的幸福，他怕自己会因国家的光荣而骄傲起来；假如国家衰微，他也要祝福上帝在对自己的人民进行惩罚。

为了使社会得以太平，和谐得以保持，全体公民都必须毫无例外地全体是同样善良的基督徒。可是，只要不幸出现了任何一个野心家、任何一个伪善者，例如一个卡提里那或是一个克伦威尔；那么，这位野心家或伪善者在他那些虔诚的同胞中间，就一定会畅通无阻的。基督教的仁爱，轻易不准人把自己的邻人想得很坏。一旦这个野心家或伪善者出于某种机智，居然发现了足以欺骗世人并且攫取一部分公共权威的艺术之后，那么他就成了尊严的化身，上帝也就让人们去尊敬他；不久他又有了权力，于是上帝也就要人们去服从他。假使这位权力的受任者滥用其权力的话，那就是上帝在用鞭子惩罚自己的儿女。人们有意要驱逐篡夺者，可那就要扰乱公共的安宁，就要使用暴力，就要流血；这些都与基督

徒的温良是大相径庭的。而且归根到底，我们在这种痛苦的深渊里究竟是自由的还是被奴的又有何妨呢？根本的问题乃是要上升天堂，而听天由命只是上升天堂的另一种手段罢了。

如果爆发了对外战争，那么公民们就会毫不为难地发动作战，他们之中决不会有任何人梦想到临阵脱逃；他们在尽自己的责任，可是对于胜利却没有热情；他们善于效死甚于战胜敌人。他们到底是战胜者还是战败者，那又有什么关系呢？上帝难道不比他们更明白他们应该是怎样的吗？就请想象吧，一个骄横剽悍而意气激昂的敌人，能从他们的这种斯多葛主义里得到多大好处吧！把那些对于光荣与对于祖国充满着热爱的豪侠慷慨的民族，当面摆在这种基督教民族面前吧，试想你那基督教共和国是在和斯巴达或者罗马面对面吧；这些虔诚的基督徒恐怕还没有来得及看清楚之前，就可能会被击溃、被粉碎、被消灭的；或许他们可以保全下来，但那仅是由于他们的敌人对他们心怀鄙夷的缘故罢了。以我之见，法比乌斯手下兵士们的誓言是一个很好的誓言；他们并没有宣誓要效死或者要战胜，他们只是宣誓要以胜利者的资格凯旋，而且他们信守了自己的誓言。基督徒是从来不做这样的事情，他们会以为这是在试探上帝。

然而，当我说一个基督教的共和国时，我已经错了；由于这两个名词是互相排斥的。基督教只宣扬奴役与服从的。它的精神是太有利于暴君制了，致使暴君制不能不经常从中得到好处的。真正的基督徒被造就出来就是作奴隶的；他们深知这点，可是对此却近乎无动于衷；这短促的一生在他们的心目中太没有价值了。

有人向我们说，基督徒的军队是非常出色的。我否认这一点；就请他们给我指出这种事实来吧。于我根本就没听说有什么基督徒的军队。有人会向我指出十字军来。关于十字军的勇敢这里不必争论，我只要指出十字军绝对不是基督徒，他们乃是牧师的兵士，他们乃是教会的公民；他们是在为他们的精神的国家而战，但是这个精神的国家却不知为什么竟被教会弄成为尘世的了。明白了这点之后，这就又回到异教主义去了；福音书从来不曾建立过什么民族的宗教，因此在基督徒之间，任何神圣的战争都是不可能的。

在异教皇帝的麾下，基督徒兵士是勇敢的；所有基督徒的作家都这样认为，而且我也相信这一点；可那乃是对异教军队的一场荣誉竞争。自从皇帝成为基督徒，这种竞争就不再存在了；并且当十字架驱逐了鹰旗之后，罗马的所有尚武精神也就消失了。

现在，撇开政治的考虑不谈，让我们回到权利问题上来；并且让我们在这一重要之点上确定我们的原则。社会公约所赋予主权者的统治臣民的权利，正如我所述正如我已经说过的，决不能超出公共利益的界限之外。于是臣民们的意见所应该遵从于主权者的，也以那些与集体有重要关系的意见为限。但是，每个公民都应该有一个宗教，宗教可以使他们热爱自己的责任，这件事对国家却是关系重大。可这种宗教的教条，却只有当其涉及到道德与责任——而这种道德与责任又是宣扬这种宗教的人自己也须对别人履行的时候，才与国家及其成员有关。此外，每个人便都可以有自己所喜欢的意见，而主权者对这些意见是不许过问的。因为，既然主权者

对另一个世界是全然无能为力的，所以只要臣民们今生是好公民，则不管他们来世的命运如何，那不是主权者的事情了。

因此，就需要有一篇纯属公民信仰的宣言，这篇宣言的条款应该由主权者规定；这些条款并不是严格地作为宗教的教条，而只是作为社会性的感情，若一个人没有这种感情既不可能是良好的公民，也不可能是忠实的臣民。它尽管不能强迫任何人信仰它们，但是它可以把所有不信仰它们的人驱逐出境；它可以驱逐这种人，并非因为他们不敬神，而是因为他们反社会性，因为他们不会真诚地爱法律、爱正义，也不可能必要时为尽自己的义务而牺牲自己的生命。但假如已经有人公开承认了这些教条，而他的行为却和他不信仰这些教条一样，那就应该把他处死；因为他犯了最大的罪行，在法律面前他说了谎。

公民宗教的教条应当简单，条款很少，词句精确，无需解说和注释。全能的、睿智的、仁慈的、先知而又圣明的神明之存在，未来的生命，正直者的幸福，对罪犯的惩罚，社会契约与法律的神圣性，——这些便是正面的教条。至于反面的教条，则我只把它限于一条，那即是不宽容；它是属于我们所已经排斥过的宗教崇拜的范围之内的。

我的主张是，那些把政治的不宽容和神学的不宽容加以区分的人乃是错误的。这两种不宽容是不可分的。我们绝不可能和我们认为是要堕落到地狱里去的人们和平共存，爱这些人也就等于仇视惩罚这些人的上帝；我们必须绝对地要么挽救他们，要么折磨他们。凡是承认神学上的不宽容之处，都绝不可能不产生某种政治效果的。而且只要神学上的不宽容

一旦产生了这种效果，主权者即使在世俗方面也就不再是主权者了；从此牧师就成为真正的主人，则国王只不过是牧师的官吏而已。

现在既然已经不再有，而且也不可能再有排他性的国家宗教，那么我们就应该宽容所有能够宽容其他宗教的宗教，只要他们的教条一点也不违反公民的义务。但是有谁要是胆敢说：教会之外，别无得救，就应该把他驱逐出这个国家之外，除非国家就是教会，君主就是教主。这种教条，只有在神权政府之下才是好的，而在其他任何政府之下就都是有毒害的了。传说中亨利第四在接受罗马教时所根据的那种理由，是应该使得所有正直的人都脱离罗马教的，尤其是每一个善于思想的君主。

第九章 结论

在已经提出了政治权利的真正原理，并且试图把国家奠定在它的基础之上之后，剩下的则就是如何通过它的对外关系来支持它；这就包括国际法、通商、战争的权利与征服、公法、同盟、谈判、条约，等等。但所有这一切构成了一种新的对象，这对我这篇简短的论文来说未免太大了，我还是始终只把它限定在我的范围内吧。